BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
12
17 A
12
M
14-14. C. 12

[illegible]

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE



PARISIIS.
Apud GEORGIUM IOSSE uia Iacobæa
ſub ſigno Coronæ ſpineæ ANNO M·D·LIIII

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

IDEA PHILOSOPHIÆ MORALIS, SEV ETHICA,

Paucis multa complectens de Beatitudine, de Actibus humanis, & de Virtutibus moralibus.

Pars quarta totius Philoſophiæ.

Auctore
D. PETRO A SANCTO IOSEPH
Fulienſi.

EDITIO II.

A mendis accuratè expurgata.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

PARISIIS,
Apud GEORGIVM IOSSE, via Iacobæa,
ſub ſigno Coronæ Spineæ.

M. DC. LIX.
Cum Priuilegio, & Approbatione.

Iste liber est Conventus Iesu M. S.
de Urbe fratrum Eremitarum discalceatorum
S. Augustini Congregationis Italiae

MONITIO.

PErtractatis iis quæ pertinent ad Logicā, Metaphyſicam,& Phyſicam, ſupereſt vt Moralem Philoſophiam aggrediamur, quam licet nonnulli ſtatim poſt Logicam exponant, congruentius tamen viſum eſt eam in vltimum locum reiicere, propter connexionem quam habet cum ſecunda & tertia parte Nam in primis quia agit de vltimo fine, & de habitibus virtutum, eatenùs poſtponenda erat Metaphyſicæ, in qua de cauſa finali, & de habitibus in genere diſſeritur. Aliunde verò quæ diſputat de actibus humanis,& de paſſionibus, lucē non exiguam accipiunt ex tractatu de anima, vbi ex profeſſo agitur de intellectu, de voluntate,& de appetitu ſenſitiuo: quare eo titulo poſt Phyſicam tradenda fuit.

Tribus autem libris Ethica hæc noſtra (ſicut & ſingulæ aliæ partes) abſoluetur, quorum primo de vltimo ſine, ſecundo de actibus humanis, tertio de virtutibus Moralibus diſputabitur. Cæterùm quia hæc pars Philoſophiæ vt ab Ariſt tractata fuit, vltra limites rationis naturalis non protenditur, adeóque viris Chriſtianis qui altiori

lumine reguntur,& ad beatitudinē ſuper-naturalē ſummo huic Philoſopho ignotā, tendunt,parū voluptatis & vtilitatis ſe ſola conferre poteſt:operę pretium me facturū putaui,ſi variis quæſtionibus, & obſeruationibus ex Theologia desūptis,eā,quantùm res exigere videbatur, vtcunque augerem,& locupletarem; eaque ratione Ethicam non purè paganam,ſed Chriſtianā piis Lectoribus exhiberem. Qua in re Magiſtrum,& adiutorem habuimus maximè Doctorē Angelicum; cuius varios articulos (quod & olim in Idea Theol. Moralis præſtitimus) ipſiuſmet verbis in ſummam contraximus,& ſicubi opus fuit,breui aliqua notatione illuſtrauimus.

Poſtremò æquum & beneuolum Lectorem etiam atque etiam rogo, vt antequam ad harum Idearum lectionē ſeriò ſe accingat, ipſemet errata à nobis in ſingulis partibus obſeruata,proprio calamo emendare non grauetur,& præſertim quæ ſenſum inuertunt,aut obſcurant;cuiuſmodi non pauca occurrent , quæ partim Typographorum feſtinationi,partim eorum ſomnolentiæ , quibus prima folia recenſendi cura fuerat demandata , meritò adſcribenda forent;niſi æquius eſſet ea referre in fatalem neſcio quam infœlicitatem, ſub qua omnes fere libri lucem primùm aſpicere ſolent.

INDEX

LIBRORVM, CAPITVM, ET ARTICVLORVM.

PROOEMIVM.

De ipſa Ethica ſecundùm ſe.

LIBER I.

De vltimo fine hominis.

CAPVT PRIMVM.

AR. I. *QVid ſit bonum.* 11

II. *An verum ſit omnia bonum appetere.* 15

III. *Quotuplex ſit bonum.* 18

CAPVT II.

De fine.

AR. I. *QVid ſit finis, & quomodo ſe habeat ad bonum.* 21

II. *Quotuplex ſit finis.* 27

III. *An omnia operentur propter finem.* 30

IV. *De vltimo fine.* 34

CAPVT III.

De beatitudine hominis obiectiua.

AR. I. *REfertur ſententia Ariſtotelis de hac re.* 38

II. *An beatitudo conſiſtat in bonis externis.* 43

III. *An beatitudo conſiſtat in bonis corporis vel animi.* 46.
IV. *An beatitudo obiectiua in Deo, eoque ſolo poſita ſit.* 50

CAPVT IV.

De Beatitudine hominis formali.

AR. I. *AN formalis beatitudo ſit conſtituenda in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in Beatum.* 53
II. *An formalis beatitudo conſiſtat in viſione increata, quâ Deus ſeipſum contemplatur.* 56
III. *An beatitudo formalis conſiſtat in aliqua operatione ipſius Beati.* 59
IV. *In quo genere operationis formalis beatitudo poſita ſit.* 62
V. *In qua operatione partis intellectiuæ formalis beatitudo eſſentialiter conſiſtat.* 65
VI. *De beatitudine huius & alterius vitæ.* 71
VII. *An potuerit Deus creare hominem ſine ordine ad claram ipſius viſionem.* 74

CAPVT V.

De iis quæ requiruntur ad beatitudinem vt quædam adiuncta illius.

AR. I. *DE delectatione beatitudinem comitante.* 79
II. *An ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.* 84
III. *An ad beatitudinem requiratur conſortium corporis.* 87
IV. *An beatitudo animæ augeatur, vel potius minuatur ex conſortio corporis.* 93
V. *Vtrum ad beatitudinem bona externa requirantur.* 99

LIBER II.

De Actibus,& Paſſionibus humanis.

CAPVT PRIMVM.

De Actibus humanis ſecundùm ſe.

AR. I. *QVid ſit propriè actio humana.* 102

II. *Quomodo ſe habeat actio voluntaria ad liberam & humanam.* 105

III. *Quomodo ſe habeat actio voluntaria & libera ad Moralem.* 108

IV. *Quomodo violentia ſe habeat ad actum humanum.* 112

V. *Quomodo metus ſe habeat ad actum humanum.* 115

VI. *Quomodo concupiſcentia ſe habeat ad actum humanum.* 118

VII. *Quomodo ignorantia ſe habeat ad actum humanum.* 122

CAPVT. II.

De libertate humana.

AR. I. *AN ad liberum arbitrium requiratur libertas à neceſſitate.* 126

II. *An Phyſica prædeterminatio repugnet libertati.* 136

III. *Confirmatio prædictorum ſigillatim quoad actus bonos.* 143

IV. *Idem oſtenditur ſpeciatim quoad actus malos.* 148

V. *Generalia quædam Phyſicæ prædeterminationis fundamenta convelluntur.* 152

VI. *Solvuntur ſpecialia fundamenta Phyſicæ prædeterminationis ad actus bonos.* 156

VII. *Refelluntur præcipuæ rationes, quæ pro Phyſica præterminatione ad actus pravos adduci ſolent.* 160

CAP. III.

De quibuſdam aliis ad notitiam libertatis ſpectantibus.

AR. I. DE ſubiecto libertatis. 163
II. In qua animæ potentia ſit libertas. 167
III. Quomodo intellectus ſe habeat ad libertatem. 169
IV. De obiecto liberi arbitrij. 173
V. Vtrum liberum arbitrium ſit præſentium, an verò tantum futurorum. 177
VI. In quo conſiſtat libertas actûs. 180

CAP. IV.

De actibus humanis tam elicitis quam imperatis.

AR. I. DE volitione & fruitione. 185
II. De actu voluntatis, qui eſt intentio. 187
III. De mediorum electione. 190
IV. De conſilio ad electionem prærequiſito. 195
V. De conſenſu. 198
VI. De vſu. 200
VII. De actibus imperatis à voluntate. 202

CAP. V.

AR. I. De bonitate & malitia actuum humanorum.

AN bonitas & malitia humanorum actuum ſumantur ex obiecto. 209
II. An bonitas & malitia actus ſumantur ex circunſtantiis. 213
III. An bonitas & malitia ſumantur ex fine. 216
IV. An bonitas & malitia ſumantur per ordinem ad rationem, ſeu conſcientiam. 223
V. An voluntas noſtra debeat eſſe conformis legi æternæ & voluntati diuinæ. 231
VI. De comparatione actus externi cum interno quoad bonitatem & malitiam. 236
VII. An idem actus poſſit eſſe bonus & malus. 24[illegible]

CAP. VI.

De nonnullis aliis ad eandem materiam ſpectantibus.

AR. I. QVid ſit formalis bonitas actus. 248
II. Quid ſit formalis malitia actus praui. 252
III. An detur actus aliquis indifferens, ſeu qui nec ſit bonus nec malus. 261
IV. De proprietatibus actuum bonorum & malorum. 269
V. De merito bonorum operum. 273

CAP. VII.

De Paſſionibus in genere.

AR. I. DE natura paſſionum. 279
II. De diuiſione paſſionum. 281
III. De numero paſſionum. 284
IV. De moralitate paſſionum. 286
V. De ordine paſſionum quoad generationem. 289
VI. De ordine perfectionis inter paſſiones. 292

CAP. VIII.

De Paſſionibus in ſpecie.

AR. I. DE amore & odio. 294
II. De deſiderio & fuga. 305
III. De delectatione ſeu gaudio. 309
IV. De triſtitia ſeu dolore. 317
V. De ſpe & deſperatione. 322
VI. De audacia & timore. 328
VII. De Ira. 335

LIBER III.

De Virtutibus Moralibus.

CAPVT PRIMVM.

De natura & cauſis virtutum Moralium.

AR. I. DE nomine, eſſentia & exiſtentia virtutis Moralis. 342
II. Quædam corollaria continens. 345
III. De cauſis virtutum moralium formali & materiali, ſeu ſubiectiua. 347

IV. *De cauſis virtutum moralium effectiua & finali.*

CAPVT. II.

De medio virtutum moralium, earumque connexione & æqualitate.

AR. I. AN *virtutes Morales in medio conſiſtant.* 358
II. *An virtutes intellectuales & infuſa in medio conſiſtant.* 362
III. *An virtutes omnes Morales ſint inter ſe connexa.* 364
IV. *De connexione virtutum ſupernaturalium, ſeu infuſarum.* 367
V. *De æqualitate virtutum.* 370

CAPVT III.

De Prudentia.

AR. I. DE *nomine & natura Prudentiæ.* 371
II. *Quænam ſint officia Prudentiæ.* 373
III. *Quænam ſint partes ſubiectiua Prudentiæ, ſeu ſpecies in quas diuiditur.* 375
IV. *Quænam ſint partes integrantes & potentiales Prudentiæ.* 376
V. *Quot modis contra Prudentiam peccari poſſit.* 379

CAPVT IV.

De Iuſtitia.

AR. I. DE *nomine & natura Iuſtitiæ.* 382
II. *Quot ſint ſpecies Iuſtitiæ.* 384
III. *De partibus potentialibus Iuſtitiæ.* 385

CAPVT V.

De Fortitudine.

AR. I. DE *nomine & natura Fortitudinis.* 390
II. *Quænam ſint partes Fortitudinis.* 392

CAPVT VI.

De Temperantia.

AR. I. DE *nomine & natura Temperantiæ.* 394
II. *De partibus Temperantiæ.* 396

FINIS.

IDEA

IDEA
PHILOSOPHIÆ
MORALIS,
SEV
ETHICA,

Paucis multa complectens de beatitudine, de actibus humanis, & de virtutibus Moralibus.

PROOEMIVM,

De ipſa Ethica ſecundùm ſe.

HÆC eſt quarta & poſtrema pars noſtræ Philoſophiæ, quæ tota ad rectam morum inſtitutionem tẽdit, adeoque Ethica, ſeu diſciplina Moralis vulgò appellatur. Vt autẽ illius natura nobis innoteſcat,

Quæritur 1. quodnam ſit illius genus, ſeu

ſub quo habitus genere collocanda ſit, an ſub arte, an ſub prudētia, an verò ſub ſcientia. Non enim eſſe ſapientiam, vel intellectum, extra controuerſiam eſt: cùm non verſetur circa altiſſimas rerum cauſas; nec circa ſola principia per ſe nota. Omnes etiam concedunt non eſſe meram opinionem, ac multò magis certum eſt non eſſe inter habitus erroneos numerandam, cùm pleraſque habeat concluſiones veras & certas: Itaque

Reſpondeo & dico 1. *Diſciplinam Moralem non eſſe artem propriè dictam.* Ratio eſt, quia ars propriè dicta per ſe tendit ad efficienda opera quædam externa & ſenſibilia, vt manifeſtè colligitur ex Ariſtotele 6. Ethic. cap. 4. vbi ait, ædificandi facultatem artem eſſe, quia eſt habitus quidam cum ratione effectiuus, & nullam eſſe artem quæ non cum ratione effectiuus habitus ſit; neque vllum talem habitum eſſe, qui non ſit ars: adeóque artem definit habitum cum vera ratione effectiuum, ſeu ad faciendum idoneum: conſtat autem Moralem Philoſophiam verſari per ſe circa operationes voluntatis, quæ ſunt internæ & ſpirituales, eo quod illæ propriè ſunt Moralis honeſtatis capaces, & non niſi per accidens occupari circa actiones externas; quatenùs ſcilicet ab internis procedunt, eaſque manifeſtant. Quare Philoſophia Moralis non eſt pars propriè dicta.

Dico 2. *Philoſophiam Moralem eſſe verè & propriè ſcientiam.* Probatur quia illa eſt ſcientia propriè dicta, quæ ſuas concluſiones probat per veras demonſtrationes: atqui Philoſophia Moralis hoc prǣſtat; ergo eſt ſcientia propriè dicta. Maior patet ex Logica, & ab omnibus admittitur: ſuadetur minor, nam Ethica demonſtra-

tiuè probat v. c. virtutem eſſe laudandam, & amplectendam, quia id rationi conſentaneum eſt; Beatitudinem non eſſe poſitam in diuitiis, quia ad aliud ordinantur, nec appetitum ſatiant; aliaque innumera de quibus in progreſſu. Quare nihil illi deeſt ad rationem ſcientiæ propriè dictæ.

Obiicies 1. Ethicam agere primariò de actibus humanis ſeu liberis, de quibus, cùm ſint contingentes, ſcientia vera eſſe non poteſt. Reſpondeo actus liberos quoad eſſentiam, & in genere ſpectatos eſſe neceſſarios, & ſic de iis dari veram ſcientiam: eſſe autem contingentes, ſi ſpectentur quoad exiſtentiam, & in particulari, quomodo ſcientia circa illos non verſatur.

Obiicies 2. Ariſtotelem parum nobis fauere cùm dicat 1. Ethic. cap. 3. Moralem Philoſophiam verſari circa res valdè incertas, adeóque in illa non eſſe quęrendas probationes demonſtratiuas, ſed quales rei natura patitur. Reſpondeo Ariſtotelem non dubitare quin multa ſint principia certiſſima in Philoſophia Morali, ex quibus certiſſimæ concluſiones deducuntur, qualia ſunt illa, Deus eſt colendus, parentes ſunt honorandi, virtus eſt amplectenda &c. Quare loco citato vult tantùm, non in omnibus rebus moralibus æqualem certitudinem exigendam eſſe, cùm pleraque ad ius humanum ſpectantia; iuxta locorum, temporum, & perſonarum varietatem immutentur; & quod in vno loco honeſtum cenſetur, in alio probroſum & turpe habeatur.

Dico 3. *Habitum Ethicæ non diſtingui realiter à prudentia, ſaltem partialiter, & inadæquatè ſpectata.* Probatur: nam Ethica vt ſcientia morum, verſatur tantùm circa operationes honeſtas in ge-

nere, prudentia verò iudicat quid hîc & nunc agendum ſit in particulari: Poteſt autem idem habitus ad vtrumque hoc munus interdum ſufficere, iudicare v.c. honeſtum eſſe eleemoſynam pauperi in talibus circunſtantiis erogare, & tali pauperi hîc & nunc occurrenti eſſe tribuendam.

Confirmatur ex dictis de identitate habitus Logicæ docentis, & vtentis: ſi enim idem habitus qui docet generatim modum conficiendi Syllogiſmos, ſufficit vt fiant Syllogiſmi in hac, vel illa materia; quidni idem habitus Ethicæ, quo iudicamus v. c. honeſtum eſſe in genere tribuere eleemoſynam indigenti, ſufficiet vt iudicemus ſubueniendum eſſe huic pauperi, loco & tempore congruo eleemoſynam petenti?

Reſpondebit aliquis non eſſe parem rationem, quia illi qui nouit modum conficiendi Syllogiſmum, nulla ſuperanda reſtat difficultas vt in hac aut illa materia, cuius perfectam cognitionem habet, Syllogiſmos conficiat: at quamuis ſciam in genere, honeſtum eſſe eleemoſynam indigenti tribuere; quando tamen pauper occurrit, non ita facile iudico honeſtum eſſe illi eleemoſynam tribuere: quare ad vincendam, eiuſmodi difficultatem habitus diſtinctus neceſſarius videtur.

Verùm hæc diſparitas refellitur, quia negari non poteſt quin in multis caſibus euidẽter conſtet adeſſe circumſtantias, ſub quibus agendum eſſe Ethica præſcribit: at tunc non opus eſt nouo habitu prudentiæ, dictante hîc & nunc adeſſe circunſtantias ſub quibus agendum eſt, præter illum generalem qui dictat agẽdum eſſe, quando tales circumſtantiæ occurrunt. Quia tamen variæ ſunt materiæ Morales, in quibus difficile eſt certum iudicium ferre de circum-

ſtantiis particularibus,in quibus tale quid fieri, aut non fieri debet,vt etiam viri docti ſæpe experiuntur,hinc fit vt præter habitum generalem Ethicæ, requiratur nouus aliquis habitus quo eiuſmodi difficultas ſuperetur.

Atque ob hanc maximè rationem dixi in aſſertione, habitum Ethicæ non diſtingui realiter à prudentia ſaltem partialiter & inadæquatè ſpectata. Si enim prudentia adæquatè ſpectetur,ea includit aliquid ex parte intellectus, quod in habitu Ethicæ non continetur, ſicque ab illo diſtinguitur tanquam totum à parte,aut tanquam includens ab incluſo.

Nec tantùm ex parte intellectus; ſed etiam ex parte affectus, prudentia complectitur aliquid quod in habitu Ethicæ non continetur; ſaltem ſi agatur de prudentia,iuxta conceptum vulgarem. Siquidem ille non ſolet dici prudens, qui pollet notitia requiſita ad directionem morum,niſi præterea habeat affectum rectè diſpoſitum ad ſequendam eiuſmodi directionem. Iſta autem recta affectus diſpoſitio vt ſic, non ſpectat ad ſcientiam Moralem. Et inde fit vt poſſit quis eſſe Philoſophus Moralis,etſi non ſit perfectè & adæquatè prudens.

Quæritur 2. quodnam ſit obiectum Philoſophiæ Moralis.

Reſpondeo & dico 1. *Obiectum materiale Philoſophiæ Moralis eſſe actiones humanas.* Probatur, nam illud eſt materiale obiectum alicuius ſcientiæ, ad quod omnia quæ in ea tractantur, referuntur, vel tanquam principia, vel tanquam partes, vel tanquam proprietates: atqui quæcunq; in Philoſophia Morali tractantur,ad humanas actiones eo modo referuntur;ergo actiones humanæ ſunt obiectum materiale Philoſophiæ Moralis. Maior ab omnibus admittitur,

probatur minor;nam Philoſophia Moralis tractat in primis de vltimo fine actionum humanarum, & de earum cauſis efficientibus ſiue externis, ſiue internis, eaque occaſione agit de Deo, de Angelis, de intellectu, de voluntate, & de appetitu. Tractat deinde de habitibus Moralibus qui ad actiones humanas referri poſsũt, vel tanquam cauſæ, vel tanquam effectus; cùm per actus producantur habitus, & habitus iam producti concurrant effectiuè cum potentia ad ſimiles actus. Tractat præterea de variis ſpeciebus actionum humanarum, vt de elicitis & imperatis; de iis quæ verſantur circa finem, & circa media; de honeſtis, & prauis; itemque de paſſionibus appetitus ſenſitiui, quæ vt à voluntate imperantur, aut non cohibentur, ad actiones humanas reduci poſſunt. Spectat denique ad Moralem Philoſophum inſpicere effectus qui ex actibus humanis oriuntur; quales ſunt laus, & vituperium, meritum & demeritum.

Dico 2. *Obiectum formale Philoſophiæ Moralis eſſe actiones humanas vt dirigibiles ad bonum Morale, ſeu ad honeſtatem.* Probatur 1. ex proportione quæ communiter aſſignatur inter Logicam, & Ethicam, quæ in eo conſiſtit, vt ſicut Logica conſiderat actiones mentis, quatenùs dirigibiles ad verum cognoſcendum, ita Ethica conſideret actiones voluntatis vt ad honeſtatem Moralem dirigi poſſunt.

Probatur 2. Nam cùm Ethica per ſe conſideret actiones humanas, neque eas ſpectet præciſè ſecundum entitatem naturalem, quia ſic earum conſideratio ſpectat ad Phyſicam, conſequens eſt vt illas inſpiciat ſub ratione Morali, ſeu quatenùs ad honeſtatem per præcepta moralia dirigi poſſunt. Confirmatur, quia cùm finis primarius Ethicę ſit hominem perducere ad-

beatitudinem, per media proportionata quæ alia non ſunt quàm operationes humanæ, ſecundùm regulas honeſtatis elicitæ, nihil congruentius aſſignari poteſt pro obiecto Ethicæ, quàm operationes humanæ, vt ſunt dirigibiles proximè ad bonum honeſtum, & remotè ad beatitudinem.

Neque refert quòd Ethica agat de actibus prauis, qui rectitudinis Moralis ſunt incapaces; non enim de iis agit per ſe; ſed per accidens, vt ex eorum oppoſitione actuum bonorum honeſtas clariùs eluceſcat.

Cæterùm ex hactenùs dictis nonnulla colligi poſſunt: Primò Ethicam debere annumerari inter partes Philoſophiæ: quia cùm vera ſit ſcientia de actibus humanis, vt oſtenſum fuit; nulla ratio eſt cur non ponatur inter partes Philoſophiæ, quæ aliud nihil eſt quàm ſcientia de rebus omnibus quæ lumine naturali cognoſci poſſunt.

Secundò Ethicam eſſe ſcientiam practicam, cùm verſetur circa obiectũ ſuum modo practico, ſeu operabili: & quamuis nonnulla ſpeculatiuè tractet, vt cùm agit de intellectu & voluntate, de natura habituum, &c. id non impedit quin abſolutè ſit practica, quia eiuſmodi tractationes adduntur ad maiorem eorum illuſtrationem quæ proximè ad praxim ſpectant.

Tertiò hanc Philoſophiæ partem reliquis eſſe longè vtiliorem, adeóque in ea addiſcenda enixiùs incumbendum; cum aliæ in tractandis quæſtionibus curioſis, & plerumque inutilibus diſtineantur; hæc verò doceat modum quo morum honeſtatem, veramque beatitudinem conſequi poſſimus.

Quartò Philoſophiam Moralem poſſe non incongruè definiri in hunc modum. *Eſt ſcientia*

practica, quæ verſatur circa actus voluntatis vt dirigibiles ad bonum Morale.

Quæritur 3. Quomodo Philoſophia Moralis diuidatur. Reſpondeo eam vulgò diuidi in Monaſticam, Oeconomicam ſeu domeſticam, & Politicam ſeu ciuilem. Cùm enim Philoſophia Moralis inſtituta ſit ad dirigendas actiones hominis ad bonum Morale, poſſitque homo tripliciter conſiderari; nempè vel ſolitariè & ſecundùm ſe,vt per proprios actus poteſt ordinari ad beatitudinem aſſequendam,vel vt eſt pars ſocietatis domeſticæ, vel vt eſt membrum Reipublicæ; hinc fit vt ſingulæ ſcientiæ morum ſint inſtitutę,ad perficiendum hominem in quolibet ex his ſtatibus. Monaſtica quidem ad eum perficiendum in primo ſtatu, Oeconomica in ſecundo, & Politica in tertio. Cumque homo nonniſi in aliquo ex his tribus ſtatibus conſiderari poſſit, conſequens eſt diſciplinam Moralem adæquatè diuidi in tres partes iam memoratas.

Verùm etſi hæc diuiſio Philoſophiæ Moralis communiſſimè ſit inter Philoſophos recepta, ea tamen à nonnullis recentioribus non probatur,qui contendunt in decem libris Ethicorum quos præ manibus habemus, non proponi præcepta Monaſticæ ac ſolitariæ vitæ propria;ſed tantùm communia præcepta cuiuſlibet hominis vitæ, atque omnibus viuendi modis accommodata; ita tamen vt nulli propria ſint. Quod probant quia agitur in his libris de ſummo bono, non quidem ſolitariæ vitæ proprio, ſed cuiuſcunque communi;de Prudentia,de Iuſtitia,de Fortitudine,de Magnificentia,de Liberalitate quæ virtutes hominum ſunt in ſociete viuentium.

Reſpondeo 1. eos qui ſic arguunt non ſatis

ſibi conſtare, cùm ex vna parte dicant, Ethicam quam tractamus, non niſi generalia præcepta ad mores in omnibus vitæ ſtatibus informandos continere; ex alia verò doceant quæ ibi traduntur de pleriſque virtutibus, ſpectare ſpeciatim ad homines in ſocietate viuentes.

Reſpondeo 2. etſi Ariſtoteles in libris Ethicorum tradat præcepta generalia morum, quæ omnibus viuendi modis accommodari poſſunt, id non impedire quin ſufficienter docuerit modum quo quiſque in ſeipſo poteſt rectè inſtitui, ita vt vir bonus euadat. Imò cùm nemo poſſit verè eſſe aliis bonus qui ſibi nequam ſit, vel ideò debuit Ariſtoteles tradere præcepta ſpecialia morum ad hominem ſecundùm ſe ſpectantia, quòd ex profeſſo docere intenderit, qua ratione ſe homo gerere debeat in ſocietate ſiue domeſtica, ſiue ciuili.

Reſpondeo 3. Quamuis fortè Ariſtoteles non adeò accuratè tres illos ſtatus diſtinxerit, inde non ſequi diuiſionem illam trimembrem Philoſophiæ Moralis reprobandam eſſe; cùm dubitari nequeat quin ſeparatim poſſint tractari quæ ſpectant ad vitam hominis priuatam, ſine ordine ad ſocietatem vllam ſiue Oeconomicam, ſiue Politicam, quomodo de iis deinceps agemus.

LIBER I.

DE VLTIMO FINE hominis.

Quia vltimus hominis finis eſt illius fœlicitas, & ſummum bonum, hoc libro agendum eſt in primis de bono, ac de fine, vt quæ dicenda ſunt de humana beatitudine, faciliùs percipi poſſint.

CAPVT PRIMVM.

DE BONO IN GENERE.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit bonum?

QVÆRITVR I. quomodo bonum definiatur. Reſpondeo Ariſtotelem I. Ethic. cap. I. docere ex ſententia veterum, bonum illud eſſe, quod omnia appetunt. Eſt autem difficultas de quo bono id intelligatur. Nonnulli exiſtimant

intelligi de ſummo bono, quod eſt Deus. Verùm id perperam aſſeri ex ipſo textu intelligitur: ſiquidem Ariſtoteles generatim pronunciat omnem artem, omnem dicendi viam ſeu methodum, omnem actionem, omnemque electionem ſeu conſilium, bonum aliquod videri appetere, indeque colligit pulchrè veteres pronunciaſſe, bonum eſſe quod omnia appetunt; ſtatimque ſubiicit, quoniam multæ ſunt actiones, artes, & ſcientiæ, multos quoque eſſe fines ad quos illæ tendunt, vt medicinæ finis eſt bona valetudo, artis ædificandarum nauium, nauis; artis militaris, victoria, & œconomicæ, diuitiæ; & inter illos fines alios aliis eſſe præſtantiores: opus enim eſt finis nobilior actione, & artium Architectonicarum fines ſunt præſtantiores finibus artium ſubiectarum, vt finis militaris eſt nobilior fine frœnofactoriæ, vel equeſtris. Iſta autem ſtare non poſſunt cum ſententia prædicta, quæ aſſerit definitionem intelligi de omnium rerum tendentia ad Deum, qui eſt ſummum bonum, finiſque vltimus rerum omnium.

Non negamus tamen quin aliquo ſenſu verum ſit, res omnes appetere ſummum illud bonum, quia cùm quælibet res naturaliter appetat ſuam propriam perfectionem, & omnis perfectio creaturæ ſit quædam participatio perfectionis diuinæ, hinc fit vt quælibet res appetat implicitè & indirectè ſummum bonum. Quo ſenſu docet S. Thomas 1.2. quæſt. 1. art. 6. vltimum finem hoc modo ſe habere in mouendo appetitum, ſicut ſe habet primum mouens in aliis motionibus, adeóque ſicut cauſæ mouentes non mouent, niſi quatenùs mouentur à primo mouente; ſic ſecunda appetibilia non mo-

uere appetitum, niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt vltimus finis. Et art. 8. hominem, & alias creaturas rationales conſequi vltimum finem, cognoſcendo, & amando Deum; alias verò creaturas adipiſci vltimum finem, in quantum participant aliquam ſimilitudinem Dei, ſecundùm quod ſunt, vel viuunt, vel etiam cognoſcunt. Quamuis autem hoc ita ſit, non tamen eo ſenſu intelligenda eſt illa boni definitio à veteribus tradita, & ab Ariſt. probata, vt oſtenſum eſt.

Alij ergo exiſtimant definitionem illam eſſe accipiendam de bono in communi, vt ſenſus ſit, bonum eſt quod omnia appetunt, hoc eſt, bonum eſt ea rerum ratio & conditio, propter quam omne quod appetitur, appeti dicitur: ſiquidem ea eſt generalis conditio boni, quæ omnia ad ſe allicit, & trahit; ſingulæ verò rationes ſingulis rebus alliciendis ſunt accommodatæ. Vnde dici poſſet definitionem prædictam comprehendere etiam bona omnia ſingularia: vt cùm dicitur, bonum eſſe quod omnia appetunt, ſenſus ſit, illud quod ſpeciatim ab vnaquaque re appetitur, eſſe bonum illius proprium & accommodatum.

Quo loco aduerte, prædictam definitionem plerumque iudicari imperfectam, etiam ab authoribus qui eam admittunt, quia non ſumitur ab eſſentia boni; ſed à quadam illius proprietate. Non enim ideo res eſt bona, quia appetitur, ſed potiùs ideò appetitur, quia eſt bona; ac proinde appetibilitas ſupponit bonitatem, & conſequitur illam: & quia res non appetitur niſi quia eſt conueniens, & accommodata appetenti, hinc fit vt ratio formalis & eſſentialis boni conſiſtere videatur in conuenientia & congruitate. Quare bonum meliùs definitur, id

quod cuique conueniens eſt, quàm id quod omnia appetunt.

Dici tamen poteſt, etſi conuenientia ſpectet ad eſſentiam boni, & appetibilitas ſit tantùm quædam illius proprietas, prædictam definitionem non ſolùm tradi per appetibilitatem; ſed etiam aliquo modo per conuenientiam: quatenùs illius ſenſus eſt, vt ſupra diximus, bonum eſt id cuius ratione appetitur quidquid appetitur: hæc enim ratio nihil eſt aliud quàm cuiuſque rei conuenientia. Verùm fatendum eſt rationem conuenientiæ clarè non exprimi, & eatenùs definitionem non eſſe ſatis accuratam.

Quæritur 2. An aliqua detur boni definitio accuratior præcedenti. Reſpondeo nonnullas poſſe afferri ex quibuſdam antiquis Philoſophis qui allatam reprobant. Prima tribuitur Diogeni Stoïco, qui dicebat id eſſe bonum, quod naturâ eſt abſolutum, ſeu quod eſt ſecundùm naturæ perfectionem. Verùm hæc definitio potiùs eſt perfecti quàm boni; & ſi bono competit, non competit vtili, aut iucundo; quæ tamen inter bona ab omnibus Peripateticis numerantur; ſed tantùm honeſto, quia illa non ſemper ſunt congrua naturali perfectioni hominis.

Secunda tribuitur Platoni dicenti, id bonum eſſe quod ſibi ſatis eſt, nec aliud quippiam expetit, nec aliò refertur. Verùm aut hęc definitio nulli bono creato competit, ſed tantùm Deo qui ſolus ſibi ſufficit, nec ad aliud refertur; vel ſi quibuſdam bonis creatis accommodatur, de vtili ſaltem dici non poteſt, eo quod ad id reſpectu cuius eſt vtile, tanquam ad finem refertur.

Tertia tribuitur Plotino, cum ait, bonum eſſe primi boni participationem, & delibationem

at neque hæc probatur, tum quia non conuenit Deo, ac proinde non eſt generalis de omni bono; tum quia non magis explicat rationem boni, quàm declararetur ratio ſubſtantiæ, vel quantitatis, ſi quis diceret, hæc entia eſſe primi entis participationem. Itaque cùm definitiones illæ, aliæque eiuſmodi parum ſint accuratæ, non eſt cur illas vulgari, quæ ante declarata eſt, præferamus. Pro cuius maiori intelligentia, nonnullæ obiectiones quæ contra illam vrgeri poſſunt, proponendæ & diluendæ ſunt.

ARTICVLVS II.

An verùm ſit, omnia bonum appetere.

QVæritur 1. An verum ſit omnia omninò bonum appetere. Et ratio dubitandi eſt, quia cùm appetitus ſequatur cognitionem, & cognitio non ſit in rebus omnibus, vt in plantis, lapidibus, &c. hinc conſequens videtur non omnia ſimpliciter bonum appetere.

Reſpondeo in plantis, rebuſque inanimatis non eſſe proprium & formalem appetitum; eſſe tamen in illis propenſionem quandam naturalem qua inclinantur in proprium bonum, quæ à Philoſophis appetitus innatus vocari ſolet: ſic plantæ naturaliter appetunt loca pinguia, & fœcunda è quibus vliginem ſibi in alimentum aduocare poſſint; grauia deorſum tendunt, & leuia ſurſum, quia eiuſmodi loca ad eorum conſeruationem magis ſunt accommodata.

Quod ſi inſtes, bonum, eſſe obiectum voluntatis, quæ autem intellectu carent, carere etiam voluntate, adeóque non poſſe ferri in bonum, cùm nihil poſſit ferri extra obiectum

ſuum. Reſpondeo cum S. Thoma 1.2.quæſt.1. art.2.ad 3. obiectum voluntatis eſſe bonum & finem in vniuerſali, adeóque non poſſe eſſe voluntatem in iis quæ carent ratione & intellectu, cùm non poſſint apprehendere vniuerſale; ſed eſſe in illis appetitum naturalem, vel ſenſitiuum, determinatum ad aliquod bonum particulare.

Quæritur 2. An intellectu & voluntate prædita bonum ſemper appetant. Et ratio dubitandi eſt, primò quia interdum videntur appetere malum, vt cùm quis ſibi mortem conſciſcit. Reſpondeo hoc argumento tantùm probari, appetitum ferri interdum in rem quæ mala eſt, non tamen in eam ferri ſub ratione mali; ſed ſub ſpecie boni; quia nemo intendens ad malum operatur, vt docent vulgò Theologi ex Dionyſio. Vnde cùm vita humana multis malis ſit obnoxia, qui vt iis ſe liberent, ſibi manus inferunt, id agunt ſub ſpecie boni: quia exiſtimant melius eſſe & optabilius vita carere, quàm vitam ducere miſeram & acerbam. Quò referri poteſt illud Chriſti de Iuda Math. 26. *Bonum erat ei ſi natus non fuiſſet homo ille.* Accedit quod ille non tam videtur actus amoris & proſequutionis, quàm actus odij & fugæ: at quamuis appetitus non feratur in malum vt malum, actu amoris & proſequutionis, in illud tamen vt ſic, fertur actu odij & fugæ.

Secundò contrariorum appetituum obiecta ſunt contraria, at conſtat dari non modò in diuerſis ſubiectis; ſed etiam in eodem, diuerſo tempore, contrarios appetitus: ergo eorum obiecta ſunt contraria, adeóque ſi vnus fertur in bonum, alius in malum ferri debet. Reſpondeo hoc poſterius non ſequi, quia quando duo appetunt obiecta oppoſita, quodlibet ſuum appe-

tit vt eſt illi accommodatum, adeóque ſub ratione boni: quomodo viatores cœlum ſerenum expoſcunt, quo tempore olitores nubilum exoptant. Quando verò idem nunc reſpuit quod aliàs auidè exoptabat, hoc ideò fit, quia ob diuerſas circumſtantias res aliter apparet quàm anteà; vt in verè pœnitentibus contingit, qui tanquam ingens malum reſpuunt vitæ huius illecebras & voluptates, quas antea ſummi boni loco habebant.

Tertiò; ex duobus bonis inæqualibus propoſitis poteſt voluntas illud amplecti quod minus eſt bonum, neglecto maiori, vt infrà dicetur; ergo poteſt voluntas amplecti malum vt ſic. Sequela patet, quia minus bonum comparatione maioris habet quandam rationem mali. Reſpondeo negando conſequentiam, & ad illius probationem dico, voluntatem ferri in minus bonum, non quatenùs dicit malum, ſeu priuationem maioris boni, ſed quatenùs in ſe verè bonum eſt & amore dignum.

Quartò, nonne poteſt voluntas vel ad experiendam ſuam libertatem, ferri in malum quatenùs malum? Reſpondeo non poſſe, quia voluntas non poteſt exercere ſuam libertatem, niſi circa proprium obiectum, quod non eſt malum, ſed bonum duntaxat. Et quamuis poſſet, hoc ipſum libertatis exercitium eſſet aliquod bonum, ſub cuius ſpecie malum illud amplecteretur.

Inſtabis, ſi voluntas non poſſet ferri in malum, neceſſariò amplecteretur bonum, adeóque non liberè, nec meritoriè. Reſpondeo voluntatem amplecti bonum neceſſariò quoad ſpecificationem, vt aiunt, quatenùs non poteſt illud vt ſic odiſſe, non tamen quoad exercitium, quia poteſt illud non amare, & hoc ad libertatem

adeóque ad meritum ſufficit, vt ex infra dicendis vbi de libertate, clariùs percipietur.

ARTICVLVS III.

Quotuplex ſit bonum.

BOnum variis modis diuidi ſolet, ſed tribus præcipue. In primis bonum aliud eſt Metaphyſicum ſeu tranſcendens, aliud Phyſicum ſeu naturale, aliud Morale. Bonum tranſcendens illud dicitur, quod conuenit enti, vt ens eſt: omne enim ens eſt bonum, ſicut & vnum, & verum, vt diximus in Metaphyſica; adeóque bonum ſub ea ratione æquè latè patet ac ens, eóque magis bonitas competit rei, quò meliùs & perfectiùs rationem entis participat.

Bonum Phyſicum ſeu naturale dicitur, quod naturis rerum congruit, vt ſunt facultates à natura inditæ ſiue rebus inanimatis, ſiue animatis, iiſque aut anima tantùm vegetante, aut ſentiente, aut rationali præditis. Hæc enim omnia ſunt entia Phyſica & naturalia, adeóque bonitatem naturalem, iuxta cuiuſque naturam, & conditionem participant.

Bonum verò Morale ſolis rebus intellectualibus competit, quatenùs per voluntatem liberè operantur, iuxta regulas rectæ rationis: hinc enim fit vt actiones ex his principiis procedentes, dicantur bonæ moraliter, & obiecta in quæ tales actus tendunt, dicantur moraliter bona; & habitus per eos producti dicantur moraliter boni.

Quo loco aduerte 1. bonitatem naturalem non videri diſtinctam à tranſcendentali, niſi quoad voces; cùm bonitas quæ dicitur tranſ-

cendentalis, nihil aliud ſit quàm bonitas quæ rebus omnibus eſt naturalis.

Aduerte 2. bonitatem Moralem diſtingui à tranſcendentali ſeu naturali, vt ex eo patet, quòd bonitas tranſcendentalis eſt ex principio naturali, adeóque eſt ex ſe inuariabilis; at verò bonitas Moralis pendet à libertate, & innumeris modis mutari poteſt. Vnde etſi homo eadem ſemper bonitate tranſcendentali ſeu naturali præditus ſit, non tamen eadem ſemper bonitas Moralis in eo reperitur, vt nimis perſpicuum eſt.

Secundò bonum diuiditur in honeſtum, iucundum, & vtile: honeſtum eſt quod propter ſe eſt expetibile; iucundum quod expetitur propter voluptatem aliquam, & quietem quæ ex illius adeptione oritur; vtile verò quod non expetitur niſi ob aliquem finem per illud aſſequendum. In primo genere eſt virtus, quæ propter ſeipſam eſt amabilis; in ſecundo ea quæ delectationem aliquam ſenſibus afferunt; in tertio medicina, quæ tantùm propter ſanitatem appetitur, & alia quæcunque quæ vt media aſſumuntur ad finem aliquem conſequendum.

Eſt autem obſeruandum 1. quod etſi hæc diuiſio poſſit competere bono communiſſimè ſumpto, ita vt quidquid appetitur propter ſe, dicatur bonum honeſtum; quidquid ob delectationem quam affert, dicatur bonum iucundum; quidquid vt conducit ad aliud, dicatur bonum vtile, ſiue rationes illæ ab appetente cognoſcantur, ſiue non: negari tamen non poteſt quin ea magis propriè ſit diuiſio boni humani, ſeu quod ab homine appeti poteſt, cùm ille cognoſcat bonum non ſolùm materialiter; ſed etiam formaliter, ſub triplici illa ratione honeſti, iucundi & vtilis; & ex ea cognitione mo-

ueatur ad appetendum quod ipſi magis arridet.

Obſeruandum 2. ex S. Thoma 1. p. quæſt. 5. art. 6. ad 2. diuiſionem prædictam non eſſe per oppoſitas res, ſed per oppoſitas rationes; ita ſcilicet vt rationes illæ honeſti, iucundi, & vtilis poſſint eidem rei competere, vt patet in amore Dei: ille enim ſecundùm ſe eſt honeſtus, &, etiam ſecluſa quacunque mercedis cogitatione, appetibilis; habet adiunctam maximam delectationem, eſtque medium ad æternam fœlicitatem comparandam valde idoneum. Propriè tamen, vt monet Sanctus Doctor, ea dicuntur delectabilia, quæ ſola voluptate trahunt, cùm alioqui ſint inhoneſta, & noxia, adeóque potiùs mala, quàm bona dicenda ſint: vtilia quę non habent in ſe honeſtatem, vel delectationem vnde deſiderentur; ſed appetuntur ſolùm vt ducunt ad conſecutionem alterius, qualis eſt ſumptio medicinæ amaræ: honeſta verò quæ in ſeipſis habent vnde ſecundum rectam rationem deſiderentur.

Obſeruandum 3. bona quæ in creatis vocamus honeſta, non ita propter ſe appeti, vt non liceat ea propter aliud appetere: cùm enim omnia bona creata ad Deum, vt ad vltimum finem ordinentur, propter illum honeſtè appeti poſſunt; imò rationi valde conſentaneum eſt, vt omnis humana appetitio in eum finem tendat; contrà verò Deus vt ſummum bonum, ita eſt appetibilis, vt etſi eum appetere liceat non modò ſub ratione boni honeſti; ſed etiam ſub ratione boni delectabilis, quia beatos ingenti voluptate perfundit; ex communi tamen ſententia nefas eſt eum appetere ſub ratione boni vtilis, quia cùm ipſe ſit vltimus rerum omnium finis, repugnat quod poſſit eſſe medium ad bonum aliquod ipſo perfectius aſſequendum.

. Verùm etſi hoc ſenſu non liceat Deum amare tanquam medium,ſi tamen medium ſpectetur quatenùs eſt cauſa efficiens & productiua finis honeſti, non videtur nonnullis ſic illicitum Deum appetere, ſub ratione boni vtilis ſeu medij ; vt dum quis gaudet de exiſtentia Dei,quatenùs ab illo accipit vitam, ſanitatem, aliaque bona ſiue corporea, ſiue ſpiritualia. Nam ex hypotheſi quod eiuſmodi bona licitè amantur, non apparet,inquiunt, cur non liceat Deum amare quatenùs illa tribuit,& conſeruat ; adeóque ſub ratione medij , & boni vtilis.

Tertiò bonum ita diuiditur vt alia ſint bona animi, alia corporis, alia ab extrinſeco aduenіant: bona animi ſunt virtutes & operationes ex iis manantes;bona corporis ſunt ſanitas,robur,pulchritudo,&c. bona externa, quæ etiam vulgò bona fortunæ appellantur, ſunt diuitiæ, honor, bona exiſtimatio, amici, &c. Inter hæc autem bona duo ſunt diſcrimina,alterum quòd à virtute ſimpliciter boni denominamur , & ſumus;non autem ab aliis bonis, ſiue internis, ſiue externis. Alterum quòd aliis bonis inuiti ſpoliari poſſumus, virtus autem à nobis inuitis tolli non poteſt, iuxta verba illa luculentiſſima Auguſtini ſer.12. de Verbis Domini: *Potes aurum perdere & nolens , potes domum , potes honores, potes ipſam carnis ſalutem : bonum vero quo verè bonus es , nec inuitus accipis, nec inuitus amittis.* Neque id mirum videri debet, cùm inter prædicta bona ea ſola quæ animi dicuntur propriè noſtra ſint,vt pote noſtris laboribus comparata.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

CAPVT II.

DE FINE.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit finis, & quomodo ſe habeat ad bonum.

QVÆRITVR 1. quid ſit finis. Reſpondeo nomen finis eſſe valde ambiguum, multaque ſignificare. Interdum enim idem eſt ac terminus, quomodo dicimus mortem eſſe finem vitæ: aliàs ſignificat rei abſolutionem, quo ſenſu dicimus domum eſſe finitam, id eſt abſolutam; nonnunquam ſumitur pro integra rei ad vſum ſpectantis v. c. tritici, aut vini, conſumptione; vt plurimum verò ſaltem apud Philoſophos, finis dicitur id quo mouetur agens ad operandum; quo ſenſu finis definiri ſolet, *id cuius gratiâ aliquid fit*, quomodo ſumptionis medicinæ finis eſt ſanitas, eo quod æger conſequendæ ſanitatis gratiâ potionem ſumit: vt autem hoc clariùs percipiatur,

Quæritur 2. an finis exerceat cauſalitatem ſuam circa actum voluntatis quo intenditur & amatur, an verò tantùm circa electionem mediorum. Nonnulli exiſtimant non niſi electionem mediorum cauſari à fine; ſed oppoſitum verius eſt, quia id omne cauſatur à fine quod fit propter finem; atqui actus quo intenditur & amatur finis, fit propter finem; ergo talis

actus à fine cauſatur. Maior perſpicua eſt: probatur minor, quia dubium non eſt quin actus *ille* quo intendo ſanitatem, & cuius vi ſumo medicinam, excitetur in me à bonitate præconcepta ipſius ſanitatis: ergo etiam dubium non eſt quin actus ille fiat propter ſanitatem, adeóque ab illa cauſetur. Confirmatur, quia quidquid habet cauſam efficientem, habet finem, cum cauſa efficiens non operetur niſi propter finem aliquem; atqui actio de qua agimus, habet cauſam efficientem, ergo & finem habet; eum nempe qui proximè intenditur & amatur, cùm alius aſſignari nequeat.

Deinde ſi electio mediorum cauſatur à fine, certè à fortiori ipſe amor & intentio finis ab ipſo fine cauſari debet: at verum prius, ergo & poſterius: ſequela maioris probatur, quia cùm non eligam media, niſi quia finem amo & intendo, ſic intentio & amor finis non cauſaretur à fine; multo minùs ab eo cauſaretur electio mediorum,

Obiicies: finis eſt id cuius gratiâ aliquid fit, quibus verbis denotatur tantùm cauſalitas finis, reſpectu mediorum quæ propter illum eliguntur. Verum id gratis dicitur, quia non tantùm electio mediorum; ſed etiam ipſa finis intentio eſt gratiâ finis: ſicut enim eligo medicinam propter ſanitatem, ita amo ſanitatem propter ipſam.

Inſtabis; finis eſt tantùm cauſa illius quod ex eius amore fit, atqui amor finis non cauſatur ex illius amore, quia ſic idem eſſet cauſa ſui ipſius, vel daretur progreſſus infinitus inter amores finis; ergo finis non eſt cauſa amoris sui, ſed tantùm mediorum quæ ex illius amore fiunt. Reſpondeo maiorem falſam eſſe: eſt enim finis id cuius gratiâ aliquid fit: at non

tantùm media fiunt gratiâ finis,ſed etiam ipſe amor finis; cùm à bonitate finis præconcepta excitetur, vt dictum eſt.

Quæritur 3. quænam ſit ratio ſeu vis cauſandi in fine. Reſpondeo finem cauſare ſub ratione boni & conuenientis:ſi enim quæras cur amem ſanitatem,eamque per media proportionata obtinere velim, rationem ſtatim afferam, quia ſanitas eſt mihi bona & conueniens; adeóque ratio cauſandi finis eſt conuenientia, & bonitas quæ in illo apprehenditur. Confirmatur; nam finis cauſat quatenùs ad ſe voluntatem allicit, & trahit: at nihil niſi bonum poteſt ad ſe voluntatem allicere, & trahere, vt patet ex dictis: quare finis cauſat tantùm quatenùs eſt bonus, ac proinde vis & ratio cauſandi in fine eſt illius bonitas.

Quo loco aduerte 1. cùm voluntas non feratur in incognitum,eam non trahi à fine, niſi apprehendatur ſub ratione boni; ita vt cognitio boni ſit conditio ſine qua bonum in fine incluſum non cauſaret.

Aduerte 2. iuxta nonnullos, eſſe cognitum, non modò eſſe conditionem neceſſariam ad cauſandum in fine, ſed etiam ſpectare ad illius rationem cauſandi: cuius oppoſitum ex Metaphyſica colligi poteſt, vbi oſtendimus finem non cauſare ſecundùm eſſe intentionale quod habet in mente; ſed ſecundùm eſſe reale quod in ſe habere poteſt vel reipſa,vel iuxta noſtram apprehenſionem.

Aduerte 3. hoc intelligi de fine à cognitione diſtincto, vt dum quis appetit diuitias,vel ſanitatem.Nam quando appetitur tantùm alicuius rei cognitio, vt cùm Philoſophus naturam Solis aut Lunæ inueſtigat,tunc eſſe cognitum eſt obiectum voluntatis, eam mouens ad ſui

amorem

amorem ſub ratione boni, & conuenientis; ſicque non eſt mera conditio ad cauſandum neceſſaria; ſed pertinet ad ipſam rationem mouendi & cauſandi finaliter.

Quæritur 4. an ratio cauſandi finis cuilibet bono competat. Reſpondeo 1. dubium non eſſe quin ratio illa bono honeſto, & delectabili conueniat. Priori quidem, quia bonum honeſtum per ſe eſt expetibile, & alia propter illud, adeóque ratio cauſandi finis illi maximè competit. Poſteriori etiam; nam & quod delectabile eſt propter ſe appetitur, & alia propter ipſum, vt vel ipſa experientia oſtendit. Eſt autem difficultas de tertia ſpecie boni, quod vtile appellatur, pro quo

Reſpondeo 2. rationem cauſandi finis non competere bono vtili, vt ſic. Ratio eſt, quia illud tantùm mouet voluntatem per modum cauſæ finalis, quod ratione ſui expetitur, & non propter aliud: at medium vt ſic, non expetitur ratione ſui, ſed tantùm ratione alterius, nempe finis. Ergo medium vt medium, non mouet voluntatem per modum cauſæ finalis: Loquor de medio, vt medium eſt; nam ſi res illa quæ ſub vno reſpectu eſt medium ad finem, ſit in ſe ſub alio reſpectu appetibilis, & alia propter ipſam, ſic poterit habere rationem boni honeſti, aut delectabilis, eóque titulo rationem finis obtinere. Verùm hoc ſe habet per accidens ad rationem formalem medij, vt perſpicuum eſt.

Dices: illud habet rationem finis, quod appetitur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam, & propriam quam habet: atqui medium appetitur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam & propriam quam habet, ergo medium habet rationem finis. Nonnulli negant minorem, exiſtimantes medium non appeti niſi

extrinſecè ratione finis, eo modo quo paries denominatur tantùm extrinſecè viſus, quia eſt ſubiectum albedinis, ad quam ſolam viſio terminatur. Verùm hæc reſponſio non placet, quia in ipſo medio eſt quædam bonitas & conuenientia, ratione cuius terminat actum voluntatis: æger enim vult potionem, eamque eligit propter intrinſecam conuenientiam quam habet cum ſanitate: & quamuis eam nolit niſi quatenùs ad ſanitatem conducit; eam tamen vult quia in ſe includit vim productiuam ſanitatis; quo fit vt cùm plura ſuppetunt media ad eundem finem aſſequendum, voluntas illud eligat quod vtilius & congruentius iudicatur ad conſecutionem finis intenti. Itaque conceſſa minori,

Maior diſtinguenda eſt; non enim ſufficit ad rationem finis, quod aliquid appetatur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam quam habet, niſi appetitus ibi ſiſtat: at quando appetitur medium ob bonitatem & conuenientiam quam habet, appetitus ibi non ſiſtit, cùm medium non appetatur propter ſe; ſed ratione finis, eo quod per ſe non habet cõuenientiam cum appetitu, ſed cum fine. Quare medium non habet rationem finis, etſi appetitus in illud feratur, & bonitatem illius attingat.

Hinc autem collige 1. bonum & finem non reciprocari, quia etſi quilibet finis ſit bonus, non tamen quodlibet bonum eſt finis: ſiquidem bonum vtile inter bona conſtituitur; ſed non induit rationem finis, cùm non propter ſe, ſed propter aliud expetatur.

Collige 2. finem non eſſe obiectum adæquatum voluntatis terminatiuum & materiale, cùm voluntas feratur etiam circa media: eſſe tamen adæquatum illius obiectum motiuum

& formale, cùm finem velit propter ſe & media propter finem, adeóque finis ſit illi vnica & adæquata ratio volendi.

ARTICVLVS II.

Quotuplex ſit finis.

Variæ tradi ſolent finis diuiſiones: prima eſt in finem cui, & finem cuius gratiâ; finis cui eſt perſona in cuius commodum aliquid fit, vt æger eſt finis cui medicinæ: finis verò cuius gratia eſt id ad quod comparandum aliquid fit, vt ſanitas eſt finis cuius gratiâ, reſpectu eiuſdem medicinæ.

Vbi aduerte, finem cuius gratia à nonnullis vocari finem qui, quia eſt id quod expetitur, illudque poni diſcrimen inter finem, cui, & finem qui, quod finis qui amatur amore concupiſcentiæ, quia amatur alteri; finis verò cui amore amicitiæ ſeu beneuolentiæ, quia propter ſe diligitur.

Secunda eſt in finem qui in ſola actione conſiſtit, vt ſaltatio, cytharizatio, &c. & in eum qui aliquod opus externum relinquit poſt actionem, vt ſcriptio, domus conſtructio, &c. Circa hanc autem diuiſionem

Notandum 1. ex Ariſt. 1. Ethic. cap. 1. quorum ſunt fines aliqui præter actiones, in iis meliora eſſe & præſtantiora actionibus opera; vt domus conſtructa eſt quid nobilius conſtructione, ſicut res genita eſt perfectior generatione.

Notandum 2. opus hic ab Ariſtotele non conferri cum qualibet actione; ſed tantùm cum ea per quam fit, & quæ ipſum antecedit: ſi enim quæſtio ſit de actione opus conſequente, ea eſt

nobilior opere, cùm ſit illius finis: vt etſi domus ſit melior ædificatione, eſt tamen minùs præſtans habitatione, & ab iniuriis aëris defenſione, quæ eſt finis illius.

Tertia eſt in finem operis, & finem operantis, finis operis ille eſt in quem opus ipſum per ſe tendit, vt habitatio reſpectu conſtructionis domus: finis verò operantis ille dicitur quem operans pro arbitrio ſibi præſtituit, vt lucrum reſpectu Architecti.

Quarta eſt in finem obtinendum, & faciendum: finis obtinendus ille eſt qui conſiſtit in re aliqua iam exiſtente, cuius acquiſitio intenditur, vt pecunia; faciendus verò ille dicitur qui acquiri non poteſt niſi producatur, vt ſanitas.

Quinta eſt in finem proximum ſeu intermedium, & remotum ſeu vltimum; finis proximus ille eſt propter quem proximè quidem operamur; ſed non vltimatè, vt cùm quis ludit ex intentione proxima lucrandi pecunias, & remotè equum ex lucro emendi; remotus verò ille eſt in quo appetitio terminatur.

Sexta eſt in finem vltimum ſecundùm quid, ſeu in certo genere, & finem vltimum ſimpliciter, ſeu in omni genere: vltimus ſecundum quid ille eſt ad quem aliqua actio vltimatè tendit, vt cùm ſtudium refertur tantum ad acquirendam ſcientiam; vltimus verò ſimpliciter eſt beatitudo, ad quam omnia alia referuntur, cùm ipſa aliò non referatur.

Septima in finem vltimum materialem, & formalem; materialis eſt res quæ appetitur, vt diuitiæ, voluptates, &c. formalis verò eſt ipſa communis & formalis ratio vltimi finis.

Octaua eſt in finem obiectiuum, & formalem; obiectiuus eſt id quod noſtræ appetitioni obiicitur, vt pecunia, voluptates, Deus: forma-

lis verò eſt actio noſtra, qua tale obiectum attingimus, vt poſſeſſio pecuniæ, voluptatum fruitio, Dei viſio. Atque ad finem formalem referri poteſt diſtinctio finis quam nonnulli tradunt, in finem qui, & finem quo, quorum prior ſignificat rem quæ alicui amatur, iuxta antedicta; poſterior vero illius vnionem cum perſona quæ amatur: quo ſenſu viſio beatifica eſt finis qui, illius verò vnio cum intellectu, finis quo.

Vbi nota 1. ex Ariſt. loco citato, in rebus humanis multos eſſe & varios fines, vt medicinæ valetudo, militaris victoria, &c. inter eos eſſe tamen aliquam ſubordinationem, ita vt alij ſub aliis contineantur, vt artis conficiendi frenos finis continetur ſub fine equeſtris, & huius finis ſub fine militaris, & ita in aliis artibus & facultatibus.

Nota 2. inter eos fines illud eſſe diſcrimen, quód fines artium Architectonicarum ſeu imperantium ſunt præſtantiores finibus artium iis ſubiectarum, vt finis equeſtris eſt nobilior fine frenofactiuæ, & finis militaris vtriuſque fine; eo quod id quod ignobilius eſt, refertur, & ordinatur ad id quod eſt perfectius, non vice verſa.

Nota 3. his non obſtare quód interdum finis artis ſuperioris ſit actio, & inferioris opus, vt equeſtris finis eſt equi agitatio, frenofactiuæ verò opus: quod enim ante dictum eſt, opus eſſe finem præſtantiorem actione, id de opere quod eandem actionem ſequitur intelligi debet, vt antè monuimus. Quare id non impedit quin finis equeſtris ſit nobilior fine frenofactiuæ, cum hic ad illum ordinetur.

ARTICVLVS III.

An omnia operentur propter finem.

QVæritur 1. An homini conueniat agere propter finem. Reſpondet S. Thomas 1.2. quæſt.1.art.1.affirmatiuè,quod probat tum quia omnia quæ ſunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis; ſed finis eſt principium in operabilibus ab homine, vt patet per Philoſophum 2. Phyſicorum; ergo homini conuenit omnia agere propter finem: tum quia omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia,cauſantur ab ea ſecundùm rationem ſui obiecti; obiectum autem voluntatis eſt finis,& bonum, vnde oportet quòd omnes actiones humanæ ſint propter finem.

Vbi nota 1. S. Thomam non concludere omnes actiones humanas eſſe propter finem, quòd patet actiones quas hominis vocat,non eſſe propter finem:perſpicuū enim eſt eas etiam ad finem ordinari, cùm ne quidem brutorum, & inanimatorum operationes fine careant, vt ex illo poſtea referemus;ſed quia illæ præſertim ad finem diriguntur, quatenùs fiunt ex præcognitione finis, non tantùm materialiter; ſed etiam formaliter ſpectati, & ex libero illius amore. Vnde in reſp.ad 3.ait actiones indeliberatas, quia non procedunt ex deliberatione rationis,ſed ex imaginatione, habere finem imaginatum, non per rationem præſtitutum.

Nota 2.non immeritò finem dici principium in operabilibus,cùm ſit omnium cauſarum prima;ſiquidem cauſa efficiens aliquem finem neceſſariò ſua operatione intendit, quia vt ait S. Doctor art.2. ſi agens non eſſet determina-

tum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud: ad hoc ergo vt determinatum effectum producat, neceſſe eſt vt determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Quare ſi non eſſet cauſa finalis ad agendum efficientem impellens, nulla eſſet cauſa efficiens: ablata autem cauſa efficiente, deficeret cauſa formalis, cùm hæc ab efficiente produci debeat ex materia; & ſi cauſa formalis non eſſet, nulla opus eſſet materia, cum hæc non niſi propter formam ſit.

Nota 3. ex reſp. ad 2. actionem aliquam dupliciter dici voluntariam, primò quia imperatur à voluntate, vt ambulare, vel loqui; ſecundò quia elicitur à voluntate, ſicut ipſum velle: actum autem elicitum à voluntate non poſſe eſſe vltimum finem, quia obiectum voluntatis eſt *finis*, ſicut obiectum viſus eſt color. Vnde ſicut impoſſibile eſt quod primum viſibile ſit ipſum *videre*, quia omne videre eſt alicuius obiecti *viſibilis*; ita impoſſibile eſt quòd primum appetibile, quod eſt finis, ſit ipſum velle. Quare ſi qua actio humana eſt vltimus finis, ea debet eſſe *imperata* à voluntate; ſicque ibi ipſum velle eſt propter finem. Ex quo colligit S. Doctor quidquid homo faciat, verum eſſe dicere quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ eſt vltimus finis.

Quæritur 2. an etiam irrationalia agant propter finem. Reſpondeo affirmatiuè cum eodem S. Doctore ibid. art. 2. vbi concludit, omnia agentia agere propter finem, idque probat tum ex 2. Phyſic. vbi Philoſophus ait, quod non ſolùm intellectus; ſed etiam natura agit propter finem: tum quia cum finis ſit prima cauſa, ea deficiente, omnes aliæ deficerent, vt iam dictum eſt.

Obſeruat tamen aliquid ſua actione vel

motu tendere in finem dupliciter, primò ſicut ſeipſum ad finem mouens, vt homo; ſecundò ſicut ab alio motum ad finem, ad eum modum quo ſagitta mouetur & dirigitur ad determinatum finem à ſagittante: illudque eſſe diſcrimen inter rationalia, & ratione carentia, quòd illa ſe mouent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium; hæc veró tendunt in finem per naturalem inclinationem, tanquam ab alio mota, non autem à ſeipſis, cùm non cognoſcant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare poſſunt; ſed ſolum in finem ab alio diriguntur, ſiue in finem apprehenſum vt bruta animalia; ſiue in finem non apprehenſum, ſicut ea quæ omnino cognitione carent.

Quo loco aduerte 1. quod ait S. Thomas, bruta non ſe mouere in finem, non ita debere intelligi vt actiuè & ſponte non ſe moueant ad finem; ſed ita vt non ſe moueant ad illum liberè, ſeu cum poteſtate cohibendi actum: hoc enim eſt proprium creaturæ rationalis & liberæ.

Aduerte 2. finem duobus modis ſpectari poſſe, primò materialiter, ſeu ſecundùm entitatem quam habet; ſecundò formaliter, ſeu ſub ratione finis, quomodo ſpectatur quatenùs per talia media proportionata acquiri poteſt. Cùm autem S. Doctor ait bruta non cognoſcere rationem finis, id intelligendum eſt de fine formaliter ſpectato, quia bruta non cognoſcunt ordinem & proportionem quam habent media ad finem; hoc enim non fit niſi comparando media cum fine, quod opus eſt rationis. Verùm

Aduerte 3. cum ſæpe bruta aſſumant media ad finem aſſequendum neceſſaria, vt quando aues paleas colligunt ad nidum conſtruendum, negari non poſſe quin tunc aſſumendo eiuſmodi media, cogitent de fine, vt apertè colligitur

ex S. Doctore 1. p.quæſt.78. art.4. vbi docet primò,ad vitam animalis perfecti requiri vt non modò apprehendat rem præſentem; ſed etiam abſentem, quia alioqui cùm animalis motus & actio ſequantur apprehenſionem, non moueretur animal ad quærendum aliquid abſens,cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis;quę mouentur motu progreſſiuo;ea enim mouentur ad aliquid abſens apprehenſum.

Docet ſecundò, neceſſarium eſſe animali vt quærat aliqua vel fugiat , non ſolùm quæ ſunt conuenientia vel non conuenientia ad ſentiendum; ſed etiam propter aliquas alias vtilitates vel nocumenta ; ſicut ouis videns lupum venientem,fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ; ſed quaſi inimicum naturæ , & ſimiliter auis colligit paleam,non quia delectet ſenſum,ſed quia eſt vtilis ad nidificandum.

Ne autem quis putet hoc fieri per collocationem vnius cum alio,addit S.Thomas quantum quidem ad formas ſenſibiles,ſeu quæ ſenſu percipiuntur, non eſſe diſcrimen inter hominem & alia animalia , quia ſimiliter immutantur à ſenſibilibus exterioribus; ſed quantum ad intentiones illas quæ ſenſu non percipiuntur,eſſe differentiam; nam alia animalia eas ſolùm percipiunt naturali quodam inſtinctu;homo autem per quandam collationem.

Quæritur 3. an Deus operetur propter finem. Reſpondeo cum diſtinctione,nam in operatione Dei duo ſunt conſideranda, nempe ipſe actus internus diuinæ voluntatis,& opus externum ab eo procedens: ſi agatur de opere externo,certum eſt illud tendere vltimò ad Deum, vt ad cauſam ſuam finalem, ſiquidem vt habetur Prouerb.16.*Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

B v

Si verò quæſtio ſit de actu Dei interno, ſic duo ſtatuenda ſunt, primò Deum non agere propter finem, vt finis ſumi ſolet pro cauſa, eaque ab efficiente realiter diſtincta: perſpicuum enim eſt volitionē Dei eſſe Deum ipſum, adeoq; non poſſe illius eſſe cauſam propriè dictam.

Secundò Deum impropriè agere propter finem, ſiquidem Deus vt volens & agens diſtinguitur virtualiter à ſeipſo, vt eſt ſumme bonus, quomodo habet rationem finis: quare etſi bonitas Dei non ſit cauſa realis volitionis diuinę, dici tamen poteſt ratio & cauſa virtualis illius; ad eum modum quo omnes Theologi fatentur, immutabilitatem eſſe rationem & cauſam virtualem æternitatis in Deo.

ARTICVLVS IV.

De vltimo fine.

QVæritur 1. an detur aliquis finis vltimus humanarum actionum. Reſpondeo cum diſtinctione, nam duplici ſenſu dici poteſt eſſe finem aliquem vltimum humanarum actionum; primò ita vt in qualibet ſerie actionum aſſignari poſſit aliquis finis vltra quē non tendatur, qui dicitur vltimus negatiuè. Secundò ita vt omnes omninò actiones, cuiuſcunque generis ſint, referantur ad eundem finem vltimum, qui proinde ſit vltimus poſitiuè.

Si agatur de fine vltimò priori modo, certum eſt dari finem vltimum humanarum actionum; ratio eſt, quia cum finis ſit prima cauſa à qua appetitus agentis excitari debet, ſi nullus eſſet finis vltimus actionum, in quo hominis intētio quieſceret, neque homo aliquid appeteret, ne-

que actio vlla ab eo manaret. Cùm ergo homo multa appetat, & ex appetitione alicuius rei operari incipiat, hinc manifeſtum eſt in qualibet ſerie actionum ſibi eſſe propoſitum finem aliquem vltimum, vltra quem non tendit. Confirmatur: nam experientia ſatis oſtendit nos, quoties operamur; in infinitum non excurrere, appetendo vnam rem propter aliam; ſed ex aliquo certo fine propoſito, in quo noſtra intentio ſiſtit, ad opus procedere, v.c. potiorem ſumere ex intentione conſequendæ ſanitatis.

Si verò quæſtio procedat de fine vltimo, in ſenſu poſteriori, diſtinguendum eſt: nam finis *vltimus* ſumi poteſt vel materialiter, vel formaliter, vt ſupra explicatum eſt: ſi ſumatur materialiter, ſic certum eſt omnes hominis actiones non tendere ad eundem finem vltimum, cùm non modò diſtincti homines; ſed etiam idem homo diuerſos eiuſmodi fines, ſaltem ſucceſſiuè habere poſſit, vt contingit cùm quis è ſtatu peccati mortalis emergit, in quo creaturam pro fine vltimo aliquatenùs habebat, & tranſit ad ſtatum gratiæ, in quo elicit varios actus bonos quos refert in Deum, qui verus eſt & vltimus rerum omnium finis.

Si autem finis vltimus ſumatur formaliter, ſic dicendum eſt actiones humanas ad illum non quidem actu formali & explicito; ſed virtualiter & implicitè referri: ratio eſt, quia cùm homo nunquam operetur niſi vt bonum aliquod comparet, & bona quælibet particularia ſint quidam effluxus & participationes ſumi boni, quod eſt vltimus finis; rectè dici poteſt hominem quoties operatur, ſaltem implicitè operari propter vltimum finem, ſpectatum ſub ea generali & cõfuſa ratione ſummi boni ſeu beatitudinis. Quod autem non ſemper explicitè,

quoties operatur, de eo fine cogitet, id vel ipſa experientia compertiſſimum eſt.

Quæritur 2. an homo poſſit Operari propter plures fines vltimos. Reſpõdeo negatiue, quod Probatur ex S. Thoma 1. 2.quæſt.1 art.5.quia cùm vnumquodque appetat ſuam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum ſui ipſius; quare de ratione vltimi finis eſt vt ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipſum appetendum relinquatur: ſic autem perſpicuum eſt non poſſe plures fines vltimos eidem homini ſimul eſſe propoſitos, cùm repugnet appetitum in re aliqua ita quieſcere, vt nihil aliud expetat, & ſimul illum rem aliam expetere.

Obiicies 1. homo poteſt ſimul in pluribus rebus vltimum finem conſtituere, vt ſi quis putet beatitudinem in bonis animi, corporis, & fortunæ ſimul ſumptis poſitam eſſe; adeóque non repugnat quòd quis propter plures fines vltimos operetur. Verùm id non ſequitur, quia aliud eſt quod plures res ſimul concurrant ad vnum finem vltimum integrandum, aliud quòd quis ſimul plures & adæquatos vltimos fines habeat; hoc autem poſterius non euincitur ea obiectione, ſed tantùm illud prius, quod à nobis minime negatur.

Obiicies 2. mortaliter peccans auertitur à Deo vt ab vltimo fine, & conuertitur ad creaturam tanquam ad vltimum finem: fieri autem poteſt vt homo committat plura peccata mortalia circa materias diuerſas; ergò & vt plures fines vltimos extra Deum ſibi conſtituat. Minor probatione non indiget, maior autem ſuadetur, quia eo ipſo quòd homo peccat mortaliter, creaturam plus diligit quàm Deum, cuius

amicitiam ſpernit,& Præceptum violat; adeóque cùm creatura ſit ipſi loco Dei, vt grauiter monet Apoſtolus 3. ad Philippenſes verbis illis: *Quorum Deus venter eſt*, hinc fit vt etſi non actu formali & expreſſo, virtualiter tamen finem vltimum in creatura ſibi conſtituere cenſeatur.

Reſpondeo totum hoc argumentum à nobis admitti; non enim negamus quin homo ſucceſſiuè plures fines vltimos ſibi conſtituere poſſit, aut ſimul vnum ex pluribus rebus conſtantem; hoc autem tantùm eo argumento concluditur, quia ſi homo diuerſa peccata mortalia ſucceſſiuè committit, hinc ſolùm ſequitur eum ſucceſſiuè habere plures vltimos fines indebitos: ſi verò ſupponas eum ſimul plura diuerſi generis peccata patrare, inde ad ſummum euinces, eum ferri eodem tempore circa plures partes eiuſdem finis totalis & adæquati.

Quæritur 3. an idem ſit rerum omnium finis vltimus. Reſpondeo 1. omnes homines habere eundem finem vltimum generatim,& formaliter ſpectatum, non verò ſpeciatim, & materialiter. Probatur; omnes enim in eo conueniunt, quòd appetant ſuam vltimam perfectionem, & velint eſſe fœlices: verùm alij in honoribus, alij in diuitiis, alij in voluptatibus, alij in rebus aliis ſuum vltimum finem conſtituunt; ſicut & omni guſtui, inquit Doctor Angelicus 1. 2. quæſt. 1. art. 7. delectabile eſt dulce; ſed quibuſdam maximè delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aut alicuius talium; illud tamen dulce oportet ſimpliciter eſſe melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum guſtum; & ſimiliter illud bonum oportet eſſe completiſſimum, quod tanquam vltimum finem appetit habens affectum benè diſpoſitum. Ita ille;

Reſpondeo 2. eundem eſſe hominis,& aliarum creaturarum finem vltimum,quantum ad rem, non autem quantum ad conſequutionem, & adeptionem. Prior pars probatur:nam Deus eſt verus finis vltimus non modò hominum,ſed etiam aliarum omnium creaturarum;cùm vniuerſa propter ſemetipſum operatus ſit Dominus, vt ſuprà aduertimus.

Poſterior pars oſtenditur; nam homo conſequitur ſuum finem vltimum per cognitionem, & amorem Dei:at creaturæ irrationales eo modo Deo coniungi non poſſunt, ac proinde nec beatæ dicuntur;ſed eatenùs ſuum finem conſequi cenſentur, quatenùs participant aliquam ſimilitudinem Dei, ſecundùm quod ſunt vel viuunt, vel etiam cognoſcunt, vt egregiè obſeruat S.Thomas quæſt.citata art. 8.ſicque per alias & alias perfectiones quibus præditæ ſunt, ſui creatoris potentiam, ſapientiam & bonitatem infinitam vtcunque manifeſtant, ob quem maximè finem creatæ ſunt.

CAPVT III.

De Beatitudine hominis obiectiua.

ARTICVLVS PRIMVS.

Refertur ſententia Ariſtotelis de hac re.

ARISTOTELES lib. 1. Ethic. cap. 5. docet tres eſſe magis inſignes & notas vitæ formas,quæ omnes non ſine ratio-

ne in eo conueniunt, vt beatitudinem collocandam putent in re aliqua ad vitam humanam ſpectante, etſi in re illa deſignanda inter ſe non conſentiant.

Prima vitæ forma eſt vulgaris, quæ tota in conſectandis corporis voluptatibus verſatur: ſecunda eſt ciuilis, ſeu politica, quę in rebus gerendis ad Remp. ſpectantibus, occupatur: tertia denique in contemplatione poſita eſt.

Et quidem primum vitæ genus beatitudinem in voluptate conſtituit, quam ſententiam his verbis refellit Philoſophus: *Plerique igitur omnino mancipiorum ſimiles videntur, pecudum vitam eligentes:* ac ſi diceret, eiuſmodi homines voluptuarios & adipales, qui mancipiorum more ſeruiunt voluptatibus, vix à brutis diſtare; cùm non aliam quàm brutorum fœlicitatē ſectentur.

Monet tamen eiuſmodi homines propterea existimare beatitudinem in voluptatibus ſitam eſſe, quod videant pleroſque ex iis qui in ſummis imperiis conſtituti ſunt, vt Sardanapalum & ſimiles, delicias & voluptates ſtudioſiſſimè conſectari. Ex quo intelligitur quàm neceſſe ſit vt Reges, Principes, Magiſtratus, omneſque Superiores ſuis ſubdidis morum honeſtate prę luceant.

Alterum vitæ genus ponit beatitudinem in honore, qui rebus bene geſtis in Republica acquiritur. Sed hoc refellit dupliciter, primò quia beatitudo debet eſſe in eo qui dicitur beatus, non quomodolibet; ſed permanenter; at honor magis eſt in honorante quàm in honorato, poteſtque facilè deperdi.

Secundò quia illud non eſt beatitudo, quod propter aliud expetitur; at honor propter aliud expetitur, nempe propter virtutem: quia enim ſola virtus honorem meretur, qui honorem

appetunt, propterea appetunt, vt aliis perſuadeant ſe bonos eſſe, & virtute præditos; quo ipſo oſtendunt virtutem à ſe pluris fieri, quàm honorem, adeóque ſummum bonum in honore non conſiſtere.

Quòd ſi quis fortè putet beatitudinem in virtute conſiſtere, id duplici etiam ratione euertit, quarum prior eſt, quia fieri poteſt vt qui virtutis eſt compos, dormiat, aut nihil agat; at dici non poteſt dormientem, aut nihil agentem eſſe beatum, cùm beatitudo ſit ſumma hominis perfectio.

Poſterior eſt, quia fieri poteſt, & plerumque euenit, vt homo virtute præditus malis confligetur, aduerſáque fortuna vtatur; eum autem qui ita ſe habet, eſſe fœlicem nemo exiſtimarit niſi qui aliquid paradoxum, ſeu à communi hominum ſenſu alienum, defendere voluerit.

Sequebatur dicendum de tertio hominum genere, qui ſcilicet in rerum contemplatione verſantur, & in ea beatitudinem ponunt: verùm de hoc ſe in conſequentibus acturum pollicetur. Addit tamen quartum vitæ genus, nempe eorum qui beatitudinem in diuitiis collocant. quos refellit, tum quia diuitiæ per vim & iniuriam ſæpe acquiruntur, & deperduntur; tum quia vtiles quidem ſunt, & aliorum gratiâ comparantur, non autem propter ſe. Imò exiſtimat eos qui ita ſentiunt, magis eſſe reprehendendos quàm illos qui in honore aut voluptate fœlicitatem collocant, eò quòd hæc interdum propter ſe expetuntur, diuitiæ verò nonniſi propter aliud.

Porrò cùm Ariſtoteles cap. citato nihil dixerit de tertio vitæ genere, quod fœlicitatem in contemplatione conſtituit, de eo ex parte tractat ſequenti capite 6. vbi latè diſputat contra

Ideas Platonicas,duoque præter alia oſtendit, primò nullam eſſe boni communis ideam,qualem Platò effingebat,à qua ſcilicet omnia quæ bona ſunt, delibata & decerpta fuerint. Secūdò quamuis talis Idea gratis admitteretur,fœlicitatem in ea nequaquam eſſe conſtituendam.

Primum probat,tum quia ex Platonis mente, communis Idea boni vniuocè communicatur,adeóque non eſt in iis in quibus eſt prius, & poſterius,vt in numeris: at in bonis creatis reperitur prius & poſterius, vt patet:nam ſubſtantia & accidens ſunt bona,& illa eſt natura prior,& perfectior quocunque accidente;quare Idea boni communis non poteſt omnibus bonis æqualiter, & vniuocè conuenire.

Tum quia Idea illa communis dicitur eſſe ratio, & eſſentia rerum omnium quæ bonæ dicuntur; at omnia entia ſunt bona, nempe ſubſtantia, quantitas, qualitas, & cætera;quæ tamen eſſentia,& definitione inter ſe diſtinguuntur.

Tum quia quæ vnam Ideam habent, ad eandem ſpectare ſcientiam dicuntur; at non modò quæ ponuntur in diuerſis Categoriis, ſed ea etiam quæ ad eandem Categoriam reducuntur,ad diuerſas ſcientias interdum pertinent,vt occaſio ſeu tempus aliter conſideratur ab Imperatore,dum ducit exercitum,aliter à medico, dum curat ægrotum.

Secundum verò oſtendit, quia per fœlicitatem intelligimus bonum aliquod quod ſub actionem cadere,& à nobis comparari poſſit: at Idea illa communis boni ita ponitur ſeparata, vt neque in actionem cadere, neque à nobis obtineri poſſit. Quare etſi gratis admitteretur, in ea fœlicitas ponenda non eſſet.

Cæterùm dimiſſa vlteriori diſputatione de

fœlicitate contemplationis,ad eam tandem regreditur lib.10.Ethicorum,vbi poſtquam latè diſputauit de voluptate, & oſtendit eam non eſſe per ſe bonam, adeóque fœlicitatem in ea ponendam non eſſe;itemque eos falli qui ſummum bonum in ludo conſtituunt, concludit tandem cap. 6. fœlicitatem in actione virtutis ſitam eſſe;& quia inquirendum ſupererat, cuius virtutis, addit ſtatim initio capitis 7. id de optima virture optimæ facultatis intelligendum eſſe, nempe de contemplatione facultatis intelligentis.

Quod probat:tum quia fœlicitas hominis in perfectiſſima illius operatione ponenda eſt; at contemplatio eſt actio hominis perfectiſſima, cùm ſit partus mentis, quæ vel eſt quid diuinum,vel certè inter ea quæ in homine ſunt,diuiniſſimum: præterea in obiectum nobibiliſſimum tendat,nempe in res æternas & diuinas.

Tum quia cùm fœlicitas ex ſe durabilis eſſe debeat, ea in actione maximè perpetua poni debet; at inter hominis actiones nulla eſt quæ faciliùs continuari poſſit quàm contemplatio, cùm aliæ exerceantur per membra corporis, quæ diu laborem ferre non poſſunt, niſi identidem opus intermittatur.

Tum quia fœlicitas in actione iucundiſſima conſtitui debet;at omnium actionum humanarum ſuauiſſima eſt contemplatio,quæ ab habitu ſapientiæ proficiſcitur, cùm ſit de rebus ab omni commercio materiæ alienis,adeóque puris,ſinceris,& firmiſſimis:quarum proinde conſideratio non poteſt non eſſe valde pura,ſincera,& ſtabilis.

Tum quia fœlicitas in ea actione conſtituenda eſt, ad quam exercendam homo magis per ſe ſufficiens eſt, minuſque rebus externis indi-

get:at talis eſt contemplatio veritatis, vt enim homo ſit liberalis, debet abundare pecuniis, eaſque in alios effundere;vt ſit iuſtus,debet habere erga quos æquitatem exerceat,&c. at homo etiam ſolus diuinorum contemplationi vacare poteſt. Ex quibus omnibus non obſcurè intelligitur, Deum ipſum eſſe obiectum humanæ fœlicitatis, iuxta mentem Philoſophi. Idque euidenter confirmatur ex Proœmio Metaphyſicæ, vbi ait ſapientiam verſari in contemplatione cauſarum altiſſimarum,maxime illius cuius gratiâ omnia ſunt, quæque bonum omnium eſt perfectiſſimum & optimum, quæ ſanè eſt Deus.

ARTICVLVS II.

An beatitudo conſiſtat in bonis externis.

CVm tria ſint, ex ſupradictis bonorum genera, nempe externa,corporis,& animi, inquirendum eſt ſigillatim an fœlicitas in eorum aliquo conſiſtat, & quia non modò diuitiæ;ſed etiam potentia,gloria,& honor ſub bonis externis numerantur, quonam modò hæc ad beatitudinem ſe habeant hic primò expendendum occurrit. Itaque

Reſpondeo & dico I. *Beatitudinem obiectiuam non poſſe conſiſtere in diuitiis externis.* Quod vt intelligas, aduerte, diuitias eſſe duplicis generis ex Ariſt. I. Polit cap. 6.& ex S. Thoma I. 2. quæſt. 2. art. I. quarum aliæ dicuntur naturales, aliæ artificiales:naturales dicuntur illæ quæ per ſe ad naturalem vitam fouendam & conſeruandam iuuant, quales ſunt cibus, potus, veſtes, domus,& ſimilia ad vſum humanum neceſſaria;

artificiales verò ſunt pecuniæ quæ per ſe naturam non iuuant;ſed arte humana inuentæ ſunt vt ſint menſura rerum venalium , iiſque ad vitam neceſſaria comparari poſſint.

Hoc poſito, probat S.Thomas loco citato, beatitudinem non poſſe conſiſtere in diuitiis ſiue naturalibus, ſiue artificialibus; quia beatitudo eſt vltimus finis hominis, ſeu ad quem homo refertur;at homo non refertur ad diuitias, vt ad vltimum finem , quin potius diuitiæ ad hominem referuntur,tanquam ad finem propter quem inſtitutæ ſunt; ſiquidem naturales per ſe ordinantur ad ſuſtentandam naturam humanam:artificiales verò ad naturales acquirendas.

Idem etiam oſtendi poteſt , tum quia proprium eſt beatitudinis,ſatiare appetitum,ſiquidem iuxta Philoſophum lib.10. Ethic. cap. 6. fœlicitas nullius rei indiga eſt,ſed ex ſeipſa ſufficit; at quis neſcit appetitum humanum nullo quantumuis ingenti diuitiarum cumulo perfectè ſatiari poſſe , vt intelligitur ex verbis illis Eccl. 5. *Auarus nunquam impletur pecunia* : tum quia nulla eſt fœlicitas , niſi cum actu poſſidetur;at diuitiæ nullum homini commodum afferunt , niſi cùm actu expenduntur : tum quia cùm beatitudo ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus,ridiculum eſt exiſtimare vel ob ſolas diuitias hominem poſſe eſſe beatum,cùm nullus ſit quantumuis diues,qui multis bonis & corporis,& animi non careat,ſine quibus cumulata fœlicitas eſſe non poteſt:tum denique quia diuitiis bene aut malè vti poſſumus ; at beatitudo eſt ſummum hominis bonum, quo nemo malè vti poteſt.

Dico 2. *Beatitudinem non conſiſtere in poteſtate, gloria, honore, aliiſque eiuſmodi bonis externis.* Non quidem in poteſtate; tum quia etiam omnium

potentiſſimi multis indigent, quorum priuatio non ſinit eos eſſe verè fœlices : tum quia potentia externa de qua loquimur,exiguis limitibus ſiue loci, ſiue temporis coërcetur , multiſque laboribus & incommodis obnoxia eſt,quæ à vera beatitudine abhorrent : tum quia poteſtas ſe habet indifferenter ad bonum & malum, adeóque bene aut malè ea quis vti poteſt;quare ſi beatitudo in poteſtate conſiſteret,ea potius in bono illius vſu, qui eſt per virtutem,ponenda eſſet, quàm in ipſa poteſtate in actu primo ſpectata , vt obſeruat S. Thomas quæſt. citata art. 4.

Non etiam in gloria;nam gloria nihil eſt aliud quàm clara notitia cum laude, iuxta Auguſt. lib. 83.qq.quæſt.31.ea autem notitia & claritas hominem beare non poteſt;tum quia plerumque contingit nos ab ignotis & abſentibus in aliquo pretio haberi & laudari,quod ad beatitudinem ſufficere nequit , vt perſpicuum eſt : tum quia beatitudo eſt verum,ſolidum, & permanens bonum; at gloria humana plerumque eſt falſa,neque aliquid habet ſoliditatis aut conſtantiæ, cùm ab humano arbitrio adulationi, errori, & mutationi obnoxio tota pendeat.

At neque in honore, ſiquidem honor eſt exhibitio reuerentiæ externæ,in teſtimonium excellentiæ quæ in aliquo eſſe intelligitur : at quamuis obiectum talis reuerentiæ ſit , vel putetur eſſe in eo qui honoratur , ipſe tamen honor eſt ſubiectiuè in honorante, quatenùs eſt quædam actio ab eo elicita ; quare beatitudo potiùs collocanda eſſet in obiecto honoris, quàm in honore ipſo.

Confirmatur : nam honor refertur ad excellentiã illam ob quam exhibetur,& eſt tantùm quoddam illius teſtimonium externum;id autẽ

in quo beatitudo conſiſtit eſt bonum quoddam præſtantiſſimum, ad quod alia reduci debent, cum ipſum ad aliud nō referatur. Accedit quòd honor plerumque exhibetur indignis, negaturque dignis, & vt non niſi dignis & bene meritis deferretur, id bonum adeo vanum & leue eſt, vt nequidem vmbra veræ beatitudinis in eo iure conſtitui poſſit.

Nota prædictis non officere, quod aliqui tanto ſtudio diuitias inquirant, alij ad ſummas dignitates tanto ardore inhient, alij gloriam humanam adeò inſanè aucupentur, vt in iis ſummum bonum conſtituiſſe videantur: non enim hîc quærimus quid ſentiendum ſit de beatitudine, iuxta deprauatum huius, vel illius affectum; ſed ſecundum præſcriptum rectæ rationis, quam certum eſt à bonis illis externis planè futilibus, & pene momentaneis veram beatitudinem quàm longiſſimè ablegare, vt oſtenſum eſt.

ARTICVLVS III.

An beatitudo conſiſtat in bonis corporis, vel animi.

RESpondeo & dico 1. *Beatitudinem non conſiſtere in bonis corporis.* Probatur; nam præcipua corporis bona ſunt pulchritudo, ſanitas, & robur, itemque delectationes ſenſuum; at in iis beatitudo conſiſtere nequit. Non quidem in pulchritudine, tum quia etiam non pulchri poſſunt eſſe beati, tum quia pulchritudo & bonis & malis competit: at beatitudo non poteſt competere niſi bonis, cum excludat omnem miſeriam, præſertim peccati, quæ omnium maxima eſt: tum quia pulchritudo eſto in ſe

mala non ſit, negari tamen nequit quin mala innumera ex ea plerumque originem trahant, quod de ſummo bono ne cogitari quidem poteſt: tum denique quia vt cætera incommoda abeſſent, quæ cum beatitudine ſtare nequeunt, pulchritudo corporis paulatim deperditur, & intra paucos annos, imò plerumque dies & horas omnino extinguitur, vt abſurdum planè ſit beatitudinem in ea conſtitutam velle.

Non etiam in valetudine & robore, quia præterquam quod exquiſita illa humorum temperies, ex qua valetudo & robur procedit, innumeris caſibus eſt obnoxia, certe bona illa corporea ſunt communia bonis & malis; imò plerumque videmus homines ſceleſtiſſimos firmiori valetudine frui, quàm viros eximia virtute præditos, eaque in multorum perniciem abuti: at iam diximus ſummum bonum in malis hominibus, nedum in peſſimis locum non habere; neque eo quemquam abuti poſſe. Deinde ſi beatitudo in robore corporis conſiſteret, pleraque bruta animalia eſſent perfectè beata, cùm omnes homines robore & viribus longo interuallo excedant.

At neque in delectationibus ſenſuum; primò quia eiuſmodi delectationes ſunt communes hominibus & brutis, quare ſi beatos homines efficerent, nulla ratio eſſet cur etiam pecudes non beatæ dicerentur. Imò pleraque animalia perfectiùs quàm homines beatitudinem participarent, cùm habeant ſenſus perfectiores & acutiores, ſi vera ſunt quæ duobus illis verſibus vulgaribus comprehenduntur.

Nos aper auditu, lynx viſu, ſimia guſtu,
Vultur odoratu, præcellit aranea tactu.

Secundò idem ex eo manifeſtè ſuadetur, quod non poteſt ſummum hominis bonum in iis vo-

luptatibus conſtitui, quarum anima rationalis, quæ eſt præcipua & longe nobilior hominis pars, per ſe capax non eſt, quæque ex conſequenti in Angelos cadere nequeunt, ac multò minùs in Deum; aliàs enim dicendum eſſet veram beatitudinem neque animæ rationali, neque ſpiritualibus intelligentiis, neque ipſi Deo competere poſſe; ſed tantùm brutis animalibus, & homini qua parte ex corpore animali compactus eſt.

Mitto voluptatum ſenſibilium fœditatem, inconſtantiam, vanitatem, & malorum cateruam quam ex iis procreari nemo ignorat: hæc enim & ſimilia vel cœcis ipſis perſpicuè oſtendunt, non aliam quàm porcorum, & canum fœlicitatem in voluptatibus corporis ſitam eſſe.

Dico 2. *Beatitudinem in naturalibus animi bonis nequaquam conſiſtere.* Probatur; duplicia enim ſunt naturalia animi bona, nempe ſcientiæ, & virtutes quæ naturæ viribus comparantur; at in ſcientiis eiuſmodi aut virtutibus ſummum bonum cōſiſtere non poteſt, non quidem in ſcientiis, tum quia hæ valde incertæ ſunt, multiſque erroribus obnoxiæ, vt conſtat vel ex innumeris diſſentionibus quæ de pleriſque rebus inter Philoſophos oriuntur.

Tum quia pauciſſima ſunt quæ cognoſcimus, ſi cum iis comparentur quorum cognitionem aſſequi non poſſumus; cùm enim tota noſtra cognitio naturalis ortum habeat ex ſenſibus, & per ſenſus, neque Deum, neque Angelos, neque ſubſtantias creatas, neque facultates rerum internas perſpectas habeamus, hinc ſanè fit vt noſtræ omnes ſcientiæ naturales anguſtis admodùm terminis concludantur, valdeque abſint à ratione ſummi boni, cùm ſint adeò diminutæ, neque vllo modo appetitum illum ſciendi,

iendi, qui in animis noſtris viget, explere
oſſint.

Tum denique quia ſcientiæ non niſi magno
bore acquiruntur, & cùm ſunt acquiſitæ, va-
is caſibus amitti poſſunt, ac plerumque cum
rauiſſimis huius vitæ moleſtiis, peſſimiſque
ıoribus coniunctæ ſunt; adeo vt fieri nequeat
ımmum bonum in iis conſiſtere.

Non etiam in virtutibus naturaliter compa-
ıtis, quæ Morales appellantur, tum quia etſi
iuſmodi virtutes per ſe ſint magnum animi
rnamentum, non tamen ſufficiunt vt omnem
lius appetitum naturalem expleant, quia ea-
ım perfectio ad intellectum non ſe extendit,
a vt Patres non immeritò cenſeant, hominem
ientia carentem, & virtute præditum luſco
ıt monoculo comparandum, notumque ſit ex
Hieronymo epiſt. 105. ſanctam ruſticitatem ſo-
m ſibi prodeſſe, & quantum ædificat ex vitæ
erito, tantùm plerumque nocere per igno-
ntiam.

Tum quia ea eſt fœlicitatis conditio, vt ſit
ıbilis & firma, habeatque rationem finis vlti-
i, qui nempe ad aliquid vlterius non ordine-
r; iſta autem in virtute Morali non reperiun-
r; nam in primis pleroſque videmus è virtute
ecidere quam aliquanto tempore coluerunt,
onſtat etiam virtutem omnem habitualem ad
ctum tendere, & actualem in ſuum obiectum
rri; quò fit vt beatitudo obiectiua, de qua nunc
gimus, in virtutis obiecto potiùs quàm in ipſa
rtute conſtituenda ſit.

Tum denique quia proprium eſt fœlicitatis
ım qui illa potitur, ſummè beare, eius animum
genti lætitia perfundere, omnemque ab eo
iſeriam excludere; at virtus Moralis non hæc
nnia per ſe præſtat, cùm videamus eos qui

virtutem colunt, non rarò anxietatibus, doloribus, & calamitatibus grauiſſimis premi, quæ cum vera fœlicitate ſtare non poſſunt.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo obiectiua in Deo, eoque ſolo poſita ſit.

RESpondeo & dico 1. *Beatitudinem obiectiuam in Deo conſtituendam eſſe.* Probatur, quia in Deo reperiuntur cumulatiſſimè conditiones omnes quæ ad obiectum eſſentialis beatitudinis iurè exigi poſſunt. Si enim obiectum beatitudinis eſt finis vltimus ad quem res omnes collimant, iam ſupra oſtenſum eſt Deo rationem finis vltimi reſpectu omnium rerum competere. Si obiectum illud debet eſſe ſummum bonum, in Deo bonitatem eſſe infinitam nemo negauerit. Si illius poſſeſſio neceſſaria eſt ad formalem beatitudinem, quidni Deus, quatenùs ens verum & bonum, ab intellectu & voluntate creata ſi non comprehendi, ſaltem videri, diligi & eatenùs poſſideri poſſit? Si poſſeſſio obiecti beatifici ſummam ſuauitatem adiunctam habet, quam non conferet delectationem Dei fruitio, cuius vel ſola cogitatio piorum mentes interdum extra ſe rapit? Denique ſi obiectum veræ & ſolidæ beatitudinis firmum ac ſtabile eſſe debet, hoc etiam ex capite Deus, cùm ſit æternus & immobilis, quàm aptiſſimus eſt vt ſit obiectum veræ beatitudinis.

Verùm contra hanc aſſertionem obiicies 1. Obiectum beatitudinis debet eſſe intrà ipſum beatum; at Deus eſt extra hominem, ergo non eſt obiectum beatitudinis humanæ. Reſpondeo 1. maiorem non videri veram, quia etſi bea-

titudo formalis ipſum beatum intrinſecè afficere debeat,non tamen apparet cur obiectum talis beatitudinis neceſſariò debeat illi eſſe intrinſecum,cùm homo ſit formaliter beatus per actus intellectus & voluntatis, qui in obiectum non realiter præſens ferri poſſunt.

Reſpondeo 2. ad maiorem, Deum quidem ob immenſitatem ſuam eſſe extra hominem, eſſe tamen etiam totum intra illum, ſicque ſufficienter ei præſentem eſſe,vt poſſit ab illo poſſideri.

Obiicies 2. inter beatitudinem formalem & obiectiuam debet eſſe proportio;atqui nulla eſt proportio inter actus finitos & limitatos, quibus homo eſt formaliter beatus, & Deum qui eſt obiectum infinitum & illimitatum; ac proinde Deus non eſt obiectum humanæ beatitudinis, ſed potiùs aliquid creatum. Reſpondeo inter beatitudinem formalem & obiectiuam requiri proportionem quandam habitudinis ſeu ordinis, non in ratione entis; atqui inter actus humanos, in quibus formalis beatitudo conſiſtit,& Deum, eſt quædam proportio habitudinis ſeu ordinis,in eo cõſiſtens, quòd cùm Deus ſit ens ſummè intelligibile & amabile, ab homine cognoſci & amari poteſt; imò tanta eſt humanæ mentis capacitas, vt non niſi obiecto illo infinito repleri & ſatiari poſſit, iuxta illud celebre dictum Auguſtini:*Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec requieſcat in te.*

Neque dicas prædictam habitudinis proportionem meliùs reperiri v.c. inter hominem & Angelum, quàm inter hominem & Deum, ſicque Angelum potiùs eſſe obiectum beatitudinis humanæ, quàm Deum: non enim ita eſt, quia cùm Deus vniuerſa propter ſemetipſum creauerit,hinc fit vt homo intimam habeat con-

iunctionem cùm Deo,vt cum prima cauſa, & fine vltimo, qualem cum nulla creatura habere poteſt: vnde fit vt inſtinctu quodam & pondere naturali homo in cognitionem Dei, illiuſque amorem feratur; neque integra pace fruatur, donec obiectum illud infinitum & ſummè amabile conſequutus ſit.

Dico 2. *Obiectum beatitudinis in ſolo Deo conſtituendum eſſe.* Probatur ex dictis, nam conditiones quas ante tribuimus obiecto beatitudinis, nulli quàm Deo competere poſſunt; ergo ſolus Deus eſt beatitudinis obiectum. Declaratur, quia quidquid eſt,vel eſt Deus,vel creatura;at nulla creatura quantumuis eximia, appetitum humanum ſatiare poteſt, vt oſtenſum fuit.

Quod adhuc confirmatur,quia obiectum intellectus humani eſt vniuerſale verum,& obiectum voluntatis humanæ vniuerſale bonum,vt optimè docet S. Thomas 1.2. quæſt. 2. art. 8. quare cùm in nulla creatura reperiatur veritas, aut bonitas vniuerſalis;ſed tantùm in Deo,hinc fit vt ſolus Deus ſit adæquatum obiectum intellectus,& voluntatis humanæ; adeóque beatitudo obiectiua in eo ſolo poſita ſit.

Idem rurſus ſuadetur; nam vel beatitudo ſupremi Angeli in ſolo Deo obiectiuè conſiſtit, vel ſimul in aliqua creatura;at hoc poſterius dici non poteſt,cùm omnes creaturæ ſint illo Angelo inferiores;ergo prius dicendum eſt: vnde ſic arguo, ſi Deus ſolus eſt obiectum beatitudinis ſupremi Angeli,quidni & aliorum Angelorum,omniumque hominum? quod enim Angelus ille ſit reliquis perfectior, id nihil refert, cùm nihilominus inter illum & Deum diſtantia perfectionis ſit infinita.

Obiicies: non poteſt homo eſſe perfectè beatus, niſi multis bonis corporis & animi potia-

tur; ergo Deus ſolus non eſt obiectum beatitudinis. Reſpondeo id non ſequi, quia etſi bona illa requirantur ad ſtatum completum beatitudinis, non tamen propriè ſunt obiectum beatitudinis eſſentialis: cùm in Deum vt in vltimum finem ordinentur. Imò ad beatitudinem eſſentialem abſolutè non requiruntur, cùm animæ exutæ corporibus eſſentialiter ſunt beatæ, ob ſolam poſſeſſionem Dei.

CAPVT IV.

DE BEATITVDINE hominis formali.

ARTICVLVS PRIMVS.

An formalis beatitudo ſit conſtituenda in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in beatum.

CVM Deus ſit obiectum noſtræ beatitudinis, & formalis beatitudo conſiſtat in intima vnione beati cum obiecto beatifico, explicandum ſupereſt in hoc & ſequentibus articulis, per quid homo conſtituatur formaliter beatus. Itaque hîc inquirimus an vera ſit ſententia Henrici Gandauenſis, qui olim docuit beatitudinem, etſi non totaliter, ſaltem præcipuè conſiſtere in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in ipſum beatum.

Reſpondeo, ex communi ſententia, beatitudinem formalem non conſiſtere in illapſu prædicto. Probatur: quid enim per eiuſmodi illap-

ſum intelligi poteſt ? vel per illum intelligitur intima coniunctio localis ſubſtantiæ diuinæ cum beato, ita vt Deus illi realiter præſentiſſimus ſit, eumque totum ambiat,& penetret;at hoc nequaquam ſufficit ad beatitudinem, cùm Deus non modò beatis;ſed etiam non beatis, imò miſerrimis, rebuſque omnibus per ſuam ſubſtantiam localiter præſentiſſimus ſit.

Vel intelligitur per illapſum vis illa qua Deus ſolus immediatè conſeruat beatum illiuſque intellectum docet, & voluntatem impellit : at quis putet formalem beatitudinem in his rebus poſitam eſſe, cùm etiam homines ſceleſtiſſimi, qui à vera fœlicitate longè abſunt, immediatè à Deo conſeruari, doceri, & impelli poſſint?

Accedit quòd illapſus ille, cùm excogitatus videatur ad euertendam ſententiam communem,quæ formalem beatitudinem conſtituit in operatione, eſt tantùm quidam actus primus, quouis modo explicetur: at quod actus primus per ſe non poſſit conſtituere aliquem formaliter beatum,inde conſtat,tum quia aliàs nihil agẽs, imò dormiens poſſet eſſe beatus, quod omnes ridiculum eſſe,cum Ariſtotele ſuperiùs relato, exiſtimant : tum quia beatitudo formalis debet poni in perfectiſſima vnione beati cum obiecto beatifico,ea autem vnio non fit per ſolum actum primum, ſed maximè per ſecundum.

Tandem ſententia illa nullo modo cohæret cum Scriptura ſacra, & Patribus qui vno ore ſtatuunt beatitudinem formalem in Dei viſione, & fruitione poſitam eſſe, vt infrà explicabitur.

Obiicies 1. beatitudo formalis non tantùm debet poni in potentiis animæ; ſed maximè in illius eſſentia,cùm hæc ſit perfectior potentiis, & principium illarum; at ſi conſiſteret in qua-

am operatione, eſſet tantùm in aliqua poten-
tia animæ, nimirum in illa, cuius eſſet eiuſmodi
operatio : ergo ponenda eſt maximè in animæ
eſſentia, quod fit per illapſum Dei in illam. Reſ-
pondeo 1. minorem falſam eſſe; nam eo ipſo
quòd beatitudo formalis eſt in quadam animæ
potentia, ob illius operationem qua Deo inti-
me vnitur, eſt etiam in ipſa animæ eſſentia,
ſiue quia potentiæ animæ ab anima non diſtin-
guuntur, vt multi exiſtimant, ſiue quia cùm po-
tentiæ ſint organa quibus anima vtitur ad ope-
randum, adeóque anima ſit præcipuum opera-
tionum principium, hinc fit vt perfectio quæ
potentiis animæ communicatur ob aliquam ea-
rum operationem, in ipſam animam tanquam
in præcipuum earum principium redundet: aliàs
dicendum eſſet neque ipſas potentias eſſe bea-
tas ratione operationum, cùm ab iis realiter di-
ſtinguantur.

Reſpondeo 2. falſum eſſe quod infertur, ſci-
licet beatitudinem conſtituendam eſſe in eſſen-
tia animæ, per illapſum Dei in illam: nam quid-
quid ſit eiuſmodi illapſus, intelligi nequit ani-
mam eſſe beatam per illum, niſi accedat aliqua
operatio qua Deo ſibi vnito fruatur, vt dictũ eſt.

Obiicies 2. gratia eſt in ipſa eſſentia animæ,
non in potentiis illius; ergo & gloria ſeu bea-
titudo formalis in eadem eſſe debet. Antece-
dens ſupponitur ex dictis in tract. de gratia; ſe-
quela verò probatur; quia gloria nihil eſt aliud
quàm gratia conſummata, ſicut vice verſa gratia
eſt gloria inchoata, vt Theologi communiter
loquuntur. Confirmatur: nam nobiliſſima per-
fectio debet eſſe in ſubiecto nobiliſſimo, atqui
eſſentia animæ eſt nobilior potentiis illius; ergo
in illa debet eſſe beatitudo, quæ eſt perfectio
omnium nobiliſſima.

Reſpondeo negando conſequentiam, & ad probationem illius dico, ideo gloriam dici gratiam conſummatam, quia beatitudo eſt vltima perfectio ad quam gratia tendit; gratiam verò dici gloriam inchoatam, quia eſt veluti ſemen gloriæ, cuius vi ad beatitudinem peruenire poſſumus. Inde autem non bene colligitur formalem beatitudinem debere eſſe immediatè in ipſa eſſentia animæ; ſed potiùs in potentiis illius, cùm vltima animæ perfectio in quadam illius operatione conſiſtat. Et quamuis eo argumento concluderetur, beatitudinem eſſe in ipſa animæ eſſentia, inde non ſequeretur eam conſiſtere in illapſu prædicto; ſed in gratia ipſa conſummata, quæ eſt accidens aliquod creatum à Deo realiter diſtinctum.

Vnde ad confirmationem dicimus, nobiliſſimam perfectionem debere eſſe in ſubiecto nobiliſſimo, ſi illius capax ſit; eſſentiam autem animæ non eſſe per ſe capacem beatitudinis actualis, quia cùm hæc ſit operatio, immediatè à potentiis animæ profluere debet. Aliàs æquè dicendum eſſet lumen gloriæ, quo beati eleuantur ad videndum Deum, eſſe in ipſa eſſentia animæ, non in eorum intellectu, quod planè abſurdum eſt: ſequela patet, quia ex communi ſententia, inter qualitates à Deo creatas lumen illud primarium perfectionis locum obtinet.

ARTICVLVS II.

An formalis beatitudo conſiſtat in viſione increata qua Deus ſeipſum contemplatur.

ALtera eſt opinio antiqua quæ docet, formalem beatitudinem conſiſtere in viſione ipſa increata quâ Deus ſeipſum videt;

ita vt hæc viſio communicetur homini, & per illam fiat formaliter beatus. Ita quidam Ioannes de Ripa, vt nonnulli Scholaſtici vetuſtiores referunt.

Verùm hæc opinio iamdiu è ſcholis ablegata eſt, poteſtque breuiter refelli 1. quia intelligi non poteſt, quomodo quis poſſit eſſe beatus per viſionem quâ Deus ſeipſum videt, cùm eiuſmodi viſio neque ab homine elici poſſit, neque in ipſo recipi, adeóque neque illum ita afficere, vt ſit propria illius, prout requiritur vt per illam ſit formaliter beatus. Cõfirmatur: nam formalis beatitudo eſt vita actualis, quę non niſi à principio vitæ coniuncto profluere poteſt.

Refellitur 2. nam vel ita viſio increata communicatur homini, vt ipſe Deum videndo, aliquid operetur, vel ita vt nullam operationem eliciat; poſterius dici non poteſt, quia ſi beatus nullam operationem elicit, nihil agit, adeóque eſt otioſus; at quis credat beatum nihil agere, & in otio verſari? ſi autem prius verum eſt, ergo beatitudo formalis non conſiſtit in viſione Dei increata; quam conſtat eſſe improductam, ſed in operatione creata ab ipſo beato elicita.

Refellitur 3. quia ſi homines formaliter ſunt beati per viſionem increatam Dei, ergò omnes æqualiter ſunt beati: at conſequens eſt abſurdum, & repugnans Scripturæ ſacræ, vt patet ex dictis in Idea Theologiæ ſpeculatiuæ, vbi de viſione Dei: ergo & antecedens. Sequela verò oſtenditur, quia ſicut in ſententia communi, omnes æquè ſunt beati qui habent æquale lumen gloriæ, ita ſi conceditur omnes beatos non aliter eſſe beatos, quàm per viſionem increatam Dei, conſequenter eos omnes æquè eſſe beatos credendum eſt; imò à fortiori id ſequitur, cùm hæc viſio in omnibus beatis debeat

eſſe vnica numero, & ſe habeat per modum actus ſecundi;lumen verò gloriæ tot diſtinctiones numericas ſubeat,quod ſunt homines beati, habeatque rationem potentiæ & actus primi.

Obiicies 1. Beatitudo eſt ſummum bonum, ergo eſt aliquid increatum,adeóque ipſamet viſio increata Dei. Antecedens à nobis ſuprà admiſſum eſt, & à nemine negari poteſt: prior ſequela manifeſta eſt, cùm nihil creatum poſſit habere rationem ſummi boni,vt patet ex ſupradictis:poſterior verò oſtenditur, quia ſi beatitudo eſt aliquid increatũ,ea in nullo congruentiùs conſtitui poteſt quã in viſione Dei increata. Reſpondeo diſtinguendo antecedens; beatitudo enim duplex eſt, ex ſuprà dictis, obiectiua,& formalis;vtraque eſt ſummum bonum, ſed cum diſcrimine, prior ſiquidem eſt ſummum bonum abſolutè,cùm ſit Deus ipſe cuius perfectio & bonitas eſt ſimpliciter infinita; at poſterior eſt tantùm ſummum bonum ſecundum quid, quatenùs inter bona creata principem locum habet: vnde non poteſt eſſe viſio increata Dei.

Obiicies 2. Deus immediatè per ſuam ſubſtantiam gerit vices ſpeciei intelligibilis in intellectu Beatorum: cur ergo non poterit ſimiliter ſupplere defectum viſionis creatæ per ſuam viſionem increatam? Reſpondeo eſſe diſcrimen; nam cùm ſpecies intelligibilis ſe habeat vt cauſa efficiens partialis, concurrens cum intellectu ad viſionem,mirum non eſt quòd illius defectus ab ipſa eſſentia diuina ſuppleri poſſit: at verò actualis intellectio eſt operatio vitalis, quæ neceſſario à viuente produci debet,& in eo recipi, vt ante diximus:quare cùm repugnet viſionem Dei increatam profluere ab intellectu creato,& in illo recipi ad modum formæ ei inexiſtentis;

hinc fit vt Deus nequeat ſupplere defectum viſionis creatæ, eſto gerat vices ſpeciei intelligibilis.

Obiicies 3. ſi Deus eſſet color, & alicui ſubiecto vniretur, nonne illud efficeret formaliter coloratum? quare ergo cùm ſit formaliter viſio, non efficit intellectum creatum, cui intime coniunctus eſt, formaliter videntem? Reſpondeo cauſam diſcriminis eſſe, quia eo ipſo quòd color afficit ſubiectum, denominat illud formaliter coloratum: at viſio non poteſt denominare intellectum creatum videntem, niſi ei inhæreat, & ab eo efficienter profluat, vt dictum eſt.

ARTICVLVS III.

An beatitudo formalis conſiſtat in aliqua operatione ipſius beati.

Reſponſio affirmatiua eſt communis, breuiterque probatur ex ante dictis. Nam in primis beatitudo formalis includit vitam actualem ipſius beati; at vita actualis non poteſt intelligi ſine actione aliqua ipſius beati; ergo beatitudo formalis actionem aliquam beati includit. Maior perſpicua eſt, tum quia beatum eſſe idem eſt ac fœliciter viuere; tum quia nomine vitæ æternæ communiter intelligitur formalis beatitudo, vt patet ex variis locis Scripturæ ſacræ, & ex communi Chriſtianorum ſenſu: minor verò probatione non indiget, cùm apertè repugnet actu viuere, ſine actu vel operatione aliqua.

Deinde beatitudo formalis dicit perfectiſſimam coniunctionem beati cum obiecto beatifico; at talis coniunctio neceſſariò inuoluit ac-

tionem aliquam ipſius beati; ergo, &c. Maior ſuadetur, quia nullus cenſeri poteſt beatus, niſi obiectum ſuæ beatitudinis perfectè poſſideat, illiuſque poſſeſſione ſit planè ſatiatus, quod non ſit quamdiu ei perfectè & intimè coniunctus non eſt: Minor autem oſtenditur, quia ſi beatitudo formalis nullam diceret actionem beati, vel ea ponenda eſſet in quodam actu primo beati, quod ridiculum eſt; quia actus primus ex ſe tendit ad ſecundum, tanquam ad vltimum ſuum complementum; vel in quadam receptione, quod etiam abſurdum eſt, quia ſic beatus non apprehenderet, nec poſſideret ſummum bonum, ſed potius ab illo apprehenderetur, & poſſideretur.

Tandem ſententia oppoſita non ſatis cohæret cum Scriptura ſacra, quæ beatitudinem formalem in cognitione, & viſione Dei conſtituit. Nec cum Concilio Viennenſi ſub Clemente V. habito, vbi ſtatuitur lumen gloriæ ad videndum Deum eſſe neceſſarium. Nec cum authoritate Benedicti XII. qui in extrauag. *Benedictus*, ſtatuit animam eſſe beatam viſione & fruitione Dei: hæc enim apertè oſtendunt, non modò beatitudinem formalem conſiſtere generatim in aliqua operatione beati; ſed etiam in tali operatione ſpecifica, de qua poſtea.

Verùm obiicies 1. cum nonnullis Nominalibus: beatitudo formalis nihil eſt aliud quàm poſſeſſio obiecti beatifici, poſſeſſio autem rei alicuius non eſt operatio circa illam; ergo beatitudo formalis non eſt operatio aliqua circa obiectum beatificum. Maior ab omnibus admittitur, minor verò ſuadetur, quia rem poſſidere eſt habere ius operandi circa illam, ſeu vtendi illa, adeóque poſſeſſio non dicit operationem actualem; ſed tantùm facultatem ope-

ſandi. Reſpondeo cum diſtinctione maioris,& minoris; beatitudo enim formalis non eſt poſſeſſio in actu primo obiecti beatifici;ſed in actu ſecundo: talis autem poſſeſſio non conſiſtit in quodam iure operandi circa obiectum, ſed in actuali operatione: ex quo ſequitur beatitudinem formalem in aliqua operatione conſtituendam eſſe.

Obiicies 2. ſi beatitudo formalis conſiſtit in aliqua actione beati;ergo homo ſeipſum beatificat, & non à Deo beatificatur, quod dici non poteſt. Reſpondeo non ſequi,licet enim formalis beatitudo conſiſtat in aliqua actione beati, id non ſufficit vt homo dicatur ſeipſum beare, cùm talis actio neceſſariò producatur ab intellectu beati, lumine gloriæ, cuius ſolus Deus auctor eſt, informato. Imò quamuis beatus ad talem actionem liberè concurreret, id non ſufficeret vt ſimpliciter diceretur ſeipſum beare, quia beatitudo formalis etiam in eo caſu,à Deo vt à cauſa præcipua penderet; ſed tantùm ſecundùm quid, & in ratione inſtrumenti, vel cauſæ ſecundæ: quemadmodum homo dicitur eo ſenſu ſe ſanctificare, quatenùs ad propriam ſanctificationem, ſub Deo præcipuè operante, liberè concurrit.

Obiicies 3. præmium non eſſe producendum ab eo qui illo donatur;ſed tantùm recipiendum, cùm conſiſtat in actione præmiantis erga bene meritum: ergo beatitudo formalis, cùm detur per modum præmij, non debet conſiſtere in operatione aliqua eorum qui tali præmio donantur; ſed potiùs in receptione alicuius doni. Reſpondeo præmium non ſemper conſiſtere in actione præmiantis; ſed interdum in actione illius qui præmio donatur,vt patet ſi cui in præmium detur viſio alicuius obiecti pulcherrimi,

vel ſuauiſſimi cantus auditio, vel cibi delicatiſſimi comeſtio. Vnde quod beatitudo formalis in operatione ipſius beati conſtituatur, id non impedit quin rationem præmij habere poſſit: quod non obſcure indicatur verbis illis Chriſti, Lucæ. 22. *Diſpono vobis, ſicut diſpoſuit mihi Pater meus regnum, vt edatis & bibatis ſuper menſam meam in regno meo.*

ARTICVLVS IV.

In quo genere operationis formalis beatitudo poſita ſit.

RESpondeo & dico 1. *Beatitudinem formalem non conſiſtere in vlla operatione ſenſitiua partis.* Probatur manifeſtè ex ſupra dictis; nam in primis cùm beatitudo hominis ſit maxima illius perfectio, repugnat eam conſiſtere in operatione aliqua partis ſenſitiuæ: ſiquidem pars intellectiua & rationalis longè nobilior eſt ſenſitiua, quæ communis eſt hominibus & brutis, ideóque operationes habet perfectiores, in quibus congruentius eſt veram beatitudinem conſtituere.

Deinde ſi beatitudo formalis conſiſteret in operatione aliqua partis ſenſitiuæ, conſequenter obiectiua beatitudo in re aliqua externa & ſenſibili conſtituenda eſſet, quod præcedenti capite reiectum eſt; ſequela patet, quia per partem ſenſitiuam nullum niſi externum & ſenſibile bonum complecti poſſumus, vt notum eſt.

Dices hinc ad ſummum ſequi, Deum non poſſe per ſenſus externos cognoſci naturaliter; non tamen repugnare quòd oculus corporeus ſupernaturaliter eleuetur ad videndum Deum ipſum, qui eſt obiectum noſtræ beatitudinis.

Verùm hæc obiectio dupliciter peccat, primò quia gratis ſupponit oculum corporeum poſſe eleuari ad videndum Deum; hoc enim repugnat communi ſententiæ Theologorum, & maximè S. Thomæ 1. p. quæſt. 12. art. 3. quia cùm potentia viſiua ſit organo corporeo affixa, non poteſt elicere niſi operationes materiales & corporeas, quæ cum obiecto ſpirituali nullam proportionem habent. Confirmatur: nam ſi fieri nequit vt per oculum corporeum percipiatur ſonus, vel odor, multò ſanè magis repugnat quòd per illum Deus ipſe, qui eſt ens ſummè ſpirituale, percipiatur.

Nec refert quòd intellectus noſter, etſi creatus & finitus, ad Deum videndum eleuari poſſit; hoc enim non adeò mirum eſt, cùm ex ſe ſit potentia ſpiritualis, cuius obiectum eſt quodcunque verum, adeóque & ipſe Deus, vt vel ex eo manifeſtè intelligitur, quod per vim ſuam naturalem, ſine alia eleuatione, Dei ipſius cognitionem aliquam conſequi poteſt.

Secundò quamuis gratis id totum quod hac obiectione intenditur, concederemus, inde ſequeretur aut nullam eſſe in hoc vitæ ſtatu hominum beatitudinem, cùm certum ſit ſenſus noſtros ſiue externos, ſiue etiam internos, quamdiu hîc viuimus, extra obiecta materialia nunquam excurrere; & nemini hactenùs inter mortales conceſſum eſſe, vt Deum oculo corporeo clarè intueatur; aut beatitudinem huius vitæ in nulla operatione partis ſenſitiuæ conſiſtere, ſed potiùs in operatione aliqua partis intellectiuæ.

Hîc tamen aduertendum eſt ex S. Thoma 1.2. quæſt. 3. art. 3. aliquid poſſe ad beatitudinem pertinere tripliciter, nempe eſſentialiter, antecedenter, & conſequenter; operationem autem ſenſus non poſſe ad beatitudinem pertinere

eſſentialiter, quia hominis beatitudo eſſentialiter conſiſtit in coniunctione ipſius ad bonum increatum, quæ per ſenſus fieri nequit;ſed tantùm per partem intellectiuam: pertinere tamen ad illam tum antecedenter, ſecundùm beatitudinem imperfectam huius vitæ, quia nihil hîc intelligimus , niſi præuia operatione ſenſus ; tum conſequenter in perfecta futuræ vitæ beatitudine , quia etſi tunc coniunctio ad Deum facienda ſit ſine dependentia intellectus à ſenſibus,gloria tamen ex anima redundabit in corpus & in ſenſus corporeos, vt in ſuis operationibus perficiantur.

Dico 2. *Formalem beatitudinem conſiſtere in operatione aliqua partis intellectiua.* Sequitur ex dictis; nam cùm beatitudo formalis conſiſtat in aliquà hominis operatione , vt oſtenſum eſt ; neque vllus adeò abſurdè ſenſerit , vt dicat eam conſiſtere in operatione aliqua vitæ vegetatiuæ , quæ nobis communis eſt cum plantis ; probatum etiam ſit eam non poſſe conſtitui in operatione partis ſenſitiuæ ; ex his omninò conſequens eſt eam ponendam eſſe in operatione aliqua vitæ rationalis & intellectiuæ,cùm nihil ſit aliud in quo conſtitui poſſit.

Vnde cùm ſolus Deus ſit obiectum noſtræ beatitudinis,vt ſuprà etiam oſtenſum eſt , hinc fit vt beatitudo formalis conſiſtat in actu aliquo partis intellectiuæ , qui hominem perfectiſſimè cum Deo coniungat. Reſtat autem non leuis difficultas, cuinam actui partis intellectiuæ id muneris concedendum ſit,an intellectioni , an volitioni ſeu amori , an gaudio ſeu delectationi , an verò duobus ex his actibus , aut omnibus,qua de re quid ſtatuendum ſit,ſequenti articulo dicetur.

ARTICVLVS V.

In qua operatione partis intellectiuæ formalis beatitudo eſſentialiter conſiſtat.

PRæmoneo 1. beatitudinem formalem duobus modis ſpectari poſſe: primò eſſentialiter, vt comprehendit tantùm eum actum qui eſt de eſſentia illius, & quo intellecto ſubſiſtit eſſentialis beatitudo, etſi de aliis nihil cogitetur. Secundò integraliter & completiuè, prout includit quidquid ad fœlicitatem hominis integrandam concurrit, quomodo definiri ſolet, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*.

Præmoneo 2. dubium non procedere de beatitudine formali ſecundo modo ſpectata, cùm ſic perſpicuum ſit de ratione illius eſſe non modò intellectionem ſummi boni; ſed etiam amorem illius, & quietem in illo, ac vno verbo quidquid ſiue ex parte animi, ſiue ex parte corporis cum formali beatitudine coniunctum eſt. Tota ergo difficultas verſatur circa beatitudinem priori modo ſpectatam, aliis cum S. Thoma grauiter contendentibus eam conſtitui tantùm in actu intellectus; aliis cum Scoto in actu voluntatis; aliis verò in ſolo gaudio vel delectatione eam conſtituentibus; aliis denique in omnibus prædictis actibus, tam intellectus, quàm voluntatis. In qua controuerſia quæ magis ſanè ad voces quàm ad rem ipſam ſpectare videtur,

Reſpondeo & dico 1. *Formalem beatitudinem in actu intellectus conſiſtere*. Probatur 1. nam in eo actu conſiſtit formalis beatitudo, qui eſt adeptio & conſequutio ſummi boni: atqui adeptio & conſequutio ſummi boni, quod eſt DEUS,

conſiſtit in actu intellectus;ergo formalis beatitudo conſiſtit in actu intellectus. Maior à nemine negari poteſt,cùm per ſe euidens ſit,vt beatitudo obiectiua in ſummo bono, ſeu in Deo conſiſtit,ita formalem beatitudinem in talis boni adeptione & conſequutione ponendam eſſe. Minor verò ſuadetur,quia ille actus eſt adeptio & conſequutio ſummi boni, quo ſummum bonum apprehendimus, nobiſque præſens ſiſtimus in ratione obiecti beatifici; hoc autem fit per actum intellectus, vt notum eſt: ergo actus intellectus eſt adeptio ſummi boni, adeóque beatitudo formalis in eo conſiſtit.

Probatur 2.nam ideò intellectus creatus eleuatur in alia vita per lumen gloriæ, vt formali beatitudine perfruatur : at eleuatur vt videat Deum, ergo beatitudo formalis in Dei viſione conſiſtit. Confirmatur;nam cùm quidquid aliis potentiis ſiue animæ, ſiue corporis, beatitudinis communicatur,id totum ex viſione Dei,vt ex fonte procedat; profectò negari non poteſt quin viſio illa ſit eſſentialis beatitudo: eo modo quo illud dicitur eſſentiale in aliqua re, à quo perfectiones omnes illius originem ducunt.

Dico 2. *Formalem beatitudinem non conſiſtere ſiue totaliter, ſiue partialiter in actu aliquo voluntatis.* Non quidem totaliter, cùm iam oſtenſum ſit formalem beatitudinem conſiſtere in actu intellectus; quod vt minimum de partiali beatitudine intelligi debet.

Non etiam partialiter, quia ideq beatitudo formalis conſiſtit in intellectione,quia per illam poſſidemus & conſequimur ſummum bonum, vt dictũ eſt;ergo ſimiliter vt aliquis alius actus formalem beatitudinem conſtituat, ille debet eſſe ſummi boni apprehenſio, & conſequutio: at hæc ratio apprehenſionis & conſequutionis

ſummi boni non poteſt cadere in vllum actum voluntatis, quia cùm voluntas ſit potentia cœca, illius non eſt obiectum amabile apprehendere; ſed apprehenſum ab intellectu diligere, & in illius poſſeſſione delectari: quo fit vt formalis beatitudo in nullo actu voluntatis conſiſtere poſſit.

Confirmatur; nam duo ſunt actus voluntatis, de quibus dubitari poteſt an ſpectent ad formalem conſequutionem ſummi boni; alter eſt amor, alter delectatio; at neuter iſtorum actuum ad id ſpectat: non quidem prior, quia hîc Deum amamus eadem ſpecie charitatis qua diligitur in cœlo, necdum tamen illum poſſidemus, aut conſequimur, quia aliàs formaliter & eſſentialiter beati eſſemus in hoc ſtatu, idque beatitudine alterius vitæ, quod abſurdum eſt. Non etiam poſterior, quia delectatio non eſt conſequutio, & poſſeſſio boni; ſed quidam motus ex conſequutione, & præſentia boni in voluntate excitatus: quare tantùm abeſt vt beatitudinem formalem conſtituat, quin potiùs eam vt conſtitutam ſupponit.

Dico 3. *Formalem beatitudinem in ſolo actu intellectus conſiſtere.* Sequitur ex dictis; nam cùm ea conſiſtat in actu intellectus, vt prima aſſertione probatum eſt; neque conſtitui poſſit in actu voluntatis, vt in ſecunda aſſertione probatum fuit; ſequitur eam totaliter ad intellectum ſpectare, ac proinde in ſolo actu intellectus ponendam eſſe. Sequela patet, quia beatitudo formalis ſpectat ad partem rationalem; in qua nullæ ſunt facultates præter intellectum, & voluntatem, in quarum operationibus beatitudo formalis veriſimiliter conſtitui poſſit.

Obiicies 1. Formalis beatitudo in pace conſiſtit, vt colligitur ex illo Pſalmi 147. *Qui poſuit*

fines tuos pacem;ſed pax ad voluntatem pertinet; ergo beatitudo conſiſtit in actu voluntatis. Reſpondeo pacem ad beatitudinem ſpectare, non quidem eſſentialiter,ſed conſequenter, quatenùs homo, adepto vltimo fine, nihil ampliùs cum anxietate deſiderandum habet;atque adeò pace & quiete perfecta interiùs potitur. Quare pax illa eſt effectus beatitudinis formalis, quæ in vltimi finis aſſequutione poſita eſt;ſicut quies lapidis in loco naturali eſt effectus reſultans ex conſequutione talis loci.

Obiicies 2. beatitudo formalis conſtitui debet in operatione perfectiſſima: atqui amor eſt perfectior cognitione; ergo beatitudo formalis in amore,non in cognitione cõſtituẽda eſt. Maior conſtat ex ſupra dictis; mi. verò oſtenditur, quia non qui Deum cognoſcit; ſed qui illum amat præmium meretur apud eum. Confirmatur;nam voluntas eſt potentia perfectior intellectu, cùm per ſe ſit libera,eumque ad agendum moueat:ergo & amor,qui eſt actus volũtatis,eſt nobilior cognitione quæ eſt actus intellectus.

Reſpondeo 1. Maiorem argumenti non videri neceſſariam; quia dici poſſet, dum quæritur in qua actione formalis beatitudo poſita ſit, fruſtrà inquiri quænam ſit operatio quoad entitatem omnium nobiliſſima; ſed illud tantùm inueſtigandum eſſe, quęnam operatio talis ſit, vt ſummi boni conſequutio,& poſſeſſio ei competere poſſit: quia quæcunque ſit,cui hæc ratio conuenit, in ea haud dubiè beatitudo formalis conſtitui debet, eſto forte omnium perfectiſſima non ſit, quantùm ad propriam entitatem ſpectata.

Reſpondeo 2. admiſſa maiori propoſitione, negandam minorem, & ad probationem illius dico, eſto amor in genere moris ſit perfectior

cognitione, hæc tamen in genere naturæ eſt perfectior amore: quatenùs amor ex præuia cognitione oritur, & nobilius eſt Dei ſimilitudinem in ſe exprimere, ſicque Deum ad ſe quodammodo trahere, quod fit per cognitionem; quàm cœco modo ad Deum impelli, & veluti ab eo trahi, quod fit per amorem.

Ad confirmationem verò reſpondeo, per illam tantùm probari voluntatem eſſe ſecundùm quid præſtantiorem intellectu; id tamen non impedire quin intellectus ſimpliciter ſit voluntate præſtantior; quatenùs voluntas, cùm ex ſe ſit potentia cœca, abſolutè nihil velle poteſt, niſi prçuia intellectus luce dirigatur: at intellectus non in omni ſua operatione à voluntate pendet, maximè in vita beata, in qua viſio diuina erit ſummè neceſſaria. Imò amor ipſe beatificus à voluntate tunc elicitus erit abſolutè neceſſarius, neque ad illum non eliciendum vlla erit per totam æternitatem libertas in beato.

Obiicies 3. Beatitudo formalis in ea operatione conſtituenda eſt, per quam magis accedimus ad Deum: atqui magis accedimus ad Deũ per amorem, quàm per cognitionem; ergo beatitudo formalis magis debet conſtitui in amore, quàm in cognitione. Maior videtur per ſe euidens & certa, minor verò oſtenditur, quia primi ordinis Angeli dicuntur Seraphini ab ardore charitatis, cùm tamen ij qui ſunt in ſecundo ordine, Cherubini à ſcientia dicantur; ex quo patet amorem potiores partes habere in beatitudine, quàm cognitionem.

Reſpondeo negando minorem, & ad illius probationem dico: dubium non eſſe quin Seraphini, vt intenſiſſima erga Deum charitate ardent, ita perfectiſſima illius viſione, ex qua eiuſmodi ardor procedit, perfruantur. Quare quod

illis nomen ab ardore conceſſum ſit,hoc factum eſt vt diſtinguerentur ab Angelis ſecundi ordinis, qui non immeritò Cherubini dicti ſunt, ob eximias illuſtrationes quas ab iis recipiunt.

Obiicies 4. ſi formalis beatitudo conſiſteret ſolùm in intellectu,aut ſolùm in voluntate, homo non eſſet vndequaque fœlix: quid enim ad fœlicitatem prodeſt,noſſe ſummum bonum,niſi ames,vel amare niſi noſcas? Reſpondeo negando id ſequi;nam etſi formalis beatitudo non ſit niſi in intellectu; beatitudo tamen adæquatè ſpectata,ſecundùm ſtatum ſuum perfectum,occupat & replet alias animæ potentias, imò & totum corpus, ſaltem ſi ſermo ſit de perfecta beatitudine alterius vitæ. Vnde ſicut corpus poteſt eſſe beatum, etſi formalis & eſſentialis beatitudo in nulla illius operatione conſiſtat; ita voluntas poteſt eſſe beata, licet formalis beatitudo in nulla illius operatione poſita ſit.

Obiicies 5. Si beatitudo formalis in ſolo intellectu poſita eſſet, poſſet aliquis eſſe beatus, etſi voluntatem à Deo per peccatum mortale auerſam haberet,quod ridiculum eſt. Reſpondeo non ſequi, quia vt aliquis ſimpliciter dicatur beatus, non tantùm requiritur vt habeat formalem beatitudinem; ſed etiam vt poſſideat beatitudinem integram & completam qua excluditur omnis miſeria, maximè peccatum; aliàs æquè argui poſſet contra aduerſarios, ſi beatitudo formalis conſiſteret in intellectu, & voluntate, hominem poſſe eſſe abſolutè fœlicem,etſi corpus illius innumeros cruciatus perferret, quod abſurdum eſt.

ARTICVLVS VI.

De beatitudine huius, & alterius vitæ.

QVæritur 1. in quo conſiſtat formalis beatitudo huius vitæ. Reſp. eam conſiſtere in ea cognitione quam de Deo in hoc ſtatu aſſequi poſſumus. Sequitur ex dictis; nam cùm Deus ſolus ſit noſtræ beatitudinis obiectũ, vt probatum eſt, & aliunde obiectum illud nequeat comprehendi ſeu teneri, & poſſideri niſi per actionem intellectus, vt etiam oſtenſum fuit; hinc manifeſtum eſt formalem huius vitæ beatitudinem in cognitione Dei poſitam eſſe.

Vbi aduerte 1. duplicem beatitudinem huius vitæ poſſe aſſignari, alteram naturalem, alteram ſupernaturalem; naturalis eſt quæ conſiſtit in cognitione quam de Deo naturæ viribus conſequi poſſumus; ſupernaturalis verò quæ in ſupernaturali Dei cognitione, quam per fidem habemus, poſita eſt.

Aduerte 2. poſteriorem beatitudinem, quæ ſolis Chriſtianis competit, eſſe longè perfectiorem priori, quæ omnibus hominibus ratione vtentibus communis eſt; tum quia per fidem cognoſcimus Trinitatem perſonarum diuinarum, quam per lumẽ naturale aſſequi non poſſumus: tum quia etiam ea quæ de Deo naturaliter cognoſcuntur, meliùs & certiùs per fidem cognoſcuntur, vt ſapienter monet S. Thomas 1. p. quæſt. 1. art. 1. vbi neceſſitatem ſcientiæ reuelatæ ex eo probat, quod veritas de Deo per rationem inueſtigata à paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum acquiritur.

Aduerte 3. non modò beatitudinem naturalem huius vitæ eſſe valdè imperfectam; ſed etiam ſupernaturalem;tum quia etſi fides ſit cognitio certiſſima,eſt tamen ineuidens & obſcura,poteſtque cum peccato mortali ſubſiſtere, & ob mutabilitatem ſubiecti facilè deperdi. Tum quia hominum hîc degentium beatitudo, tota quanta eſt,tot ærumnis, laboribus, & miſeriis ſiue animi,ſiue corporis circumſepta eſt, vt vix nomen beatitudinis mereatur.

Quæritur 2. in quo conſiſtat formalis beatitudo alterius vitę.Reſpondeo eam in clara Dei viſione conſiſtere. Hoc variis authoritatibus Patrum probatur à Theologis;ſed iis dimiſſis, quia propriè non ſunt huius inſtituti, id ſufficienter ex dictis videtur poſſe concludi. Nam cùm generatim formalis beatitudo hominis cõſiſtat in cognitione Dei, itemque imperfecta beatitudo huius vitæ in imperfecta & obſcura Dei cognitione poſita ſit,conſequens eſt beatitudinem perfectam, qualis eſt vitæ futurę, in perfecta Dei cognitione,ſeu in clara illius viſione collocandam eſſe.

Confirmatur:nam vt arguit S. Thomas 1.2. quæſt. 3. art. 8. homo non eſt perfectè beatus quamdiu reſtat ſibi aliquid deſiderandum & quærendum; at quamuis cognoſcat effectus creatos,illi aliquid deſiderandum, & quærendum reſtat, donec clare cognoſcat quidditatem & eſſentiam cauſæ ipſorum, nempe Dei: licet enim intellectus humanus per creaturas cognoſcat Deum,quoad an eſt,nondum tamen quietatur illius appetitus;quia vltima perfectio alicuius potentiæ attenditur ſecundùm rationem ſui obiecti; obiectum autem intellectus eſt quod quid eſt,ſeu eſſentia rei,vt dicitur in 3.de anima: quare ad perfectam illius beatitudinem requiritur,

requiritur,non tantùm vt cognoſcat Deum exiſtere; ſed etiam vt clarè & perſpicuè eſſentiam illius cognoſcat. Ad maiorem autem tam huius quam præcedentis quæſiti intelligentiam,

Nota 1. claram Dei viſionem excedere ſtatum huius vitæ, vireſque naturales, nec niſi virtute aliqua extraordinaria & ſupernaturali obtineri poſſe. Et ſanè cum ipſa experientia ſatis oſtendat, hominem non niſi valde imperfectam Dei cognitionem in hac vita aſſequi, vel hinc ſufficienter intelligi poteſt, claram Dei viſionem nemini per vires naturæ obtingere poſſe.

Nota 2. ad claram Dei viſionem aſſequendam non ſufficere remotionem impedimentorum, quæ ex parte corporis obſtant ne animus humanus ad illam aſſurgere poſſit, vt putat Durandus; ſed præterea requiri vt animus poſitiuè iuuetur ad videndum Deum, per auxilium aliquod ordinis ſupernaturalis: quò fit vt neque animæ ſeparatæ, neque Angeli ipſi etiam perfectiſſimi, per vires naturæ perſpicuam Dei cognitionem conſequi poſſint.

Nota 3. his non obſtare quod docet S. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 1. in homine eſſe appetitum naturalem videndi Deum, non enim appetitus ille eo ſenſu dicitur naturalis, quod per vires naturæ effectum obtinere poſſit; ſed quia in ipſa natura hominis eſt quædam capacitas obedientialis, vt ad viſionem Dei per auxilium ſupernaturale eleuetur: quo ſenſu Auguſtinus tribuit; naturæ hominum poſſe habere fidem; gratiæ autem actu habere.

ARTICVLVS VII.

An potuerit Deus creare hominem ſine ordine ad claram ipſius viſionem.

CErtum eſt hominem de facto creatum eſſe ob æternam beatitudinem, quæ in viſione clara Dei conſiſtit. Dubitatur autem an potuerit Deus ſine iniuſtitia, hominem non creare ad illum finem.

Nonnulli negant; ſed oppoſitum, cum communi ſententia, tanquam certum tenendum eſt. Primò, quia cùm duplex ſit hominis beatitudo, ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 62. art. 1. aliiſque pluribus locis, altera naturalis, quam homo aſſequi poteſt per vires ſuæ naturæ; altera ſupernaturalis ad quam non niſi mediis ſupernaturalibus pertingere poteſt, nulla ratio eſt cur non potuerit Deus creando hominem, illum tantùm ordinare ad beatitudinem ſuam naturalem.

Confirmatur: nam ex eodem S. Thoma 1. p. quæſt. 62. art. 1. Angelus fuit creatus beatus, quantum ad beatitudinem illam naturalem, quam viribus ſuæ naturæ aſſequi poteſt; non autem quantùm ad aliam ſupernaturalem, quæ facultatem naturæ excedit. Ergo quamuis Angelus fuerit creatus ea intentione vt beatitudine ſupernaturali frueretur, non tamen neceſſe erat vt ad illam ordinaretur, cùm potuerit Deus in priori beatitudine illum relinquere; vnde à pari, vel à fortiori idem dici poteſt de homine.

Secundò, quia potuit Deus hominem creare, cum iis tantùm perfectionibus quæ illius naturæ debentur: at viſio beatifica non debetur naturæ hominis, cùm ſit ordinis ſupernaturalis:

ergo potuit Deus hominem creare, non ordinando illum ad viſionem beatificam,in qua perfecta beatitudo conſiſtit;ſed tantùm ad beatitudinem quandam naturalem, qualis in hoc vitæ ſtatu per vires naturæ,& adiutoria proportionata haberi poteſt.

Confirmatur: nam ſi non poſſet Deus creare hominem, niſi ob finem viſionis beatificæ, conſequenter non poſſet illum creare,niſi auxiliis ſupernaturalibus ad viſionem illam aſſequendam neceſſariis, inſtructum, vt Aduerſarij fatentur. At hoc dici non poteſt, ſiquidem ex omnium Catholicorum ſententia,proprius gratiæ character eſt vt detur gratis,& non ex debito, ſi autem non poſſet homo ſine gratia quoad ſuam naturam creari, iam gratia deberetur illi ſaltem ex debito connaturalitatis, quemadmodum debentur homini intellectus, voluntas, aliæque facultates naturales etiam corporeæ,& quidquid ad earum finem conſequendum neceſſarium eſt, ſicque gratia non magis eſſet donum gratuitum, quàm facultates illæ, aliaque iis adiuncta, quod ſine aperta hæreſi affirmari nequit.

Poteſtque refelli ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 11. art.1.ad 2. vbi docet primò duplex eſſe debitum, vnum quidem ex merito proueniens, quod refertur ad perſonam,cuius eſt agere opera meritoria; aliud ſecundùm conditionem naturæ,puta,ſi dicamus debitum eſſe homini quod habeat rationem,& alia quæ ad humanam pertinent naturam. Secundò illud eſſe diſcrimen inter dona naturalia & ſupernaturalia, quòd priora carent primo debito,non autem ſecundo; poſteriora verò, vtroque. Vnde aduerſarij deſtruunt rationem gratiæ, quia etſi dicant eam non dari ex debito meriti, fundato in opera-

tione perſonæ, contendunt tàmen eam dari in creatione hominis innocentis, ex debito connaturalitatis, ita vt homo non poſſit ſine illa creari modo connaturali.

Dices 1. non poteſt Deus creare hominem, niſi propter vltimum finem in quo quieſcat; at ille finis non eſt alius niſi Deus clare viſus; ergo Deus non poteſt hominem creare, niſi vt illius viſione potiatur, & beatus ſit. Reſpondeo 1. hoc argumento æquè concludi contra aduerſarios, hominem in hoc ſtatu naturæ lapſæ non poſſe creari, niſi propter Deum clare viſum, cùm Deus nequeat creare hominem ſiue peccatorem, ſiue innocentem; niſi ob quendam finem vltimum, nec alius ſit finis vltimus hominis ſiue peccatoris, ſiue innocentis quàm Deus clarè viſus.

Reſpondeo 2. Diſtinguendo maiorem, non poteſt Deus creare hominem niſi propter vltimum finem, in quo illius appetitus innatus quieſcat, tranſeat: in quo illius appetitus elicitus quieſcat, negatur. Et ad minorem dicimus, Deum clarè viſum non eſſe finem vltimum appetitionis innatæ & naturalis hominis; ſed ad ſummum appetitionis illius elicitæ. Vnde non ſequitur quòd Deus non poſſit hominem creare, niſi propter beatitudinem ſupernaturalem, quæ in clara illius viſione conſiſtit. Quia in aliqua inferiori appetitus innatus quieſcere poteſt, cùm alia viribus naturæ non ſit poſſibilis.

Inſtabis, hominem non poſſe quieſcere in beatitudine naturali huius vitæ, cùm valde imperfecta ſit, & morte finiatur, ſaltem quoad corpus: adeóque debere creari propter beatitudinem ſupernaturalem. Reſpondeo id non ſequi, quia cùm homo nequeat per vires naturæ meliorem aſſequi beatitudinem quàm naturalem,

debet ſua ſorte contentus eſſe; neque vlla ratio eſt cur naturaliter appetat eſſe beatus, aliter quàm ex natura ſua petit exiſtere. Quare cùm naturaliter ſit mortalis quoad corpus variis caſibus obnoxium,& immortalis quoad animam, ad connaturalem illius beatitudinem ſufficit, quòd in hoc ſtatu,beatitudine aliqua temporali, qualem humana mortalitas patitur, quoad ſe totum perfruatur, & poſt mortem ſit perpetuò beatus quoad ſolam animam. Quæ ratio eſt cur Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 10. doceat nos poſſe eſſe beatos, tamen vt homines,id eſt quantum fert conditio & ſtatus naturæ humanæ variis defectibus ſubditæ : vnde dici nequit quod Deus ex prouidentia ſua naturali teneatur hominem extrahere è ſtatu illo imperfecto illius naturæ prorsùs conſentaneo, eumque ad finem ſupernaturalem ei planè indebitum eleuare.

Dices 2. non poteſt homo creari in beatitudine naturali ſine auxiliis ſupernaturalibus; ergo nec ſine ordine ad viſionem beatificam : ſequela patet, quia auxilia ſupernaturalia ſunt media deſtinata ad finem illum. Antecedens oſtenditur, quia non poteſt homo creari quin teneatur Deum diligere ſuper omnia;ad hoc autem requiruntur auxilia ordinis ſupernaturalis.

Reſpondeo 1. Hoc argumentum poſſe retorqueri contra arguentes,cum ipſi putent hominem in ſtatu iſto teneri Deum diligere ſuper omnia, etſi careat auxiliis neceſſariis ad ea ſeruanda. Nec dicant hominem per peccatum amiſiſſe ius ad illa auxilia; Cùm enim exiſtiment ius illud in ipſa rei natura conſtitutum eſſe, per peccatum deperdi non poteſt,ſicut per illud non deperditur ius ad facultates naturales, earumque operationes.

Reſpondeo 2. Negando antecedens, & ad

illius probationem dico, auxilia ſupernaturalia requiri ad amorem Dei ſupernaturalem, non autem ad naturalem, qualis eſset in ſtatu de quo agimus. Quod ſi inſtes nullum dari amorem Dei naturalem, refelleris primò ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 109. art. 3. vbi docet, diligere Deum ſuper omnia eſse quiddam connaturale homini, & in reſp. ad 1. vbi, charitas, inquit, diligit Deum ſuper omnia eminentiùs quàm natura; natura enim diligit Deum ſuper omnia, provt eſt principium & finis naturalis boni, charitas autem ſecundùm quod eſt obiectum beatitudinis. Ita ille.

Secundò ex Bullis Pontificiis contra Michaëlem Baium latis, quibus damnatur hæc propoſitio: Diſtinctio illa duplicis amoris, naturalis quo Deus amatur vt autor naturæ, & gratuiti quo Deus amatur vt beatificator, vana eſt & commentitia, & ad illudendum ſacris litteris, & pluribus veterum teſtimoniis excogitata. Et iſta: Amor Dei naturalis qui ex viribus naturæ exoritur, ex ſola Philoſophia, per elationem præſumptionis humanæ, cum iniuria crucis Chriſti, defenditur à nonnullis Doctoribus.

Reſpondeo 3. Quantumuis antecedens gratis admitteretur, conſequentiam negari poſſe, quia ex hypotheſi quòd auxilia ſupernaturalia eſſent neceſſaria ad beatitudinem naturalem, non opus eſſet ea vlterius ordinari ad viſionē beatificam; poſſet enim Deus illa homini conferre ea tantùm intentione, vt per illa opera fœlicitati naturali conſentanea edere poſſet; eſto iam de facto per illa iuuetur homo ad viſionem beatificam conſequendam. Hæcque reſponſio eò maiorem habet vim contra aduerſarios, quòd illi exiſtimant auxilia gratiæ dari non prædeſtina-

tis,ſine vllo ordine ad beatitudinem illam ſupernaturalem.

Ex his autem omnibus colligi poteſt, poſſibilem eſſe ſtatum illum quem vocant puræ naturæ,in quo ſcilicet homo producatur ſine gratia & peccato, & cum iis tantùm perfectionibus, aut defectibus qui illi naturaliter compe-tunt,ſiue ex parte animæ, ſiue ex parte corporis; cuiuſmodi ſunt intellectus, voluntas, ſenſus internus, & externus, appetitus ſenſitiuus, ægritudo, mors, & ſimilia: adeò vt ad beatitudinem tantùm naturalem,qualis ſine auxilio ſupernaturali, & indebito obtineri poteſt, ordinetur.

CAPVT V.

DE IIS QVÆ REQVIRVNTVR ad beatitudinem, & quædam adiuncta illius.

ARTICVLVS PRIMVS.

De delectatione beatitudinem comitante.

QVæritur 1. An delectatio requiratur ad beatitudinem. Reſpondeo affirmatiuè, quod vt intelligatur obſeruandum eſt ex S. Thoma. 1.2.quæſt. 4. art. 1. quadruplicitèr aliquid requiri ad aliud, 1. ſicut præparatorium & præambulum ad illud,qua ratione diſciplina requiritur ad ſcientiam. 2. ſicut perficiens aliquid, quomodo anima requiritur ad vitam corporis. 3. ſicut coadiuuans extrinſecùs,quomodo

anima requiritur ad aliquid agendum. 4. ſicut concomitans, qua ratione calor requiritur ac ignem, & hoc vltimo modo ait Sanctus Doctor delectationem requiri ad beatitudinem. delectatio enim cauſatur ex hoc quòd appetitus requieſcit in bono adepto; vnde cùm beatitudo nihil aliud ſit quàm adeptio ſummi boni, non poteſt eſſe beatitudo ſine delectatione concomitante.

Vbi nota 1. delectationem nihil aliud eſſe quàm quietem in bono adepto; quare cum ait S. Thomas loco iam citato, delectationem cauſari ex quiete, id non eſt intelligendum de cauſalitate in genere cauſæ efficientis; ſed in genere cauſæ formalis; ſicut ſi quis diceret, rationalitatem in Petro cauſari ex eo quod anima humana præditus ſit.

Nota 2. quantum eſt diſcrimen inter beatitudinem huius & futuræ vitæ, tantùm eſſe inter vtriuſque delectationem: cùm enim hîc Deus imperfectè à nobis cognoſcatur, imperfecta etiam eſt delectatio quæ ex tali cognitione profluit: at cùm beati in cœlo viſione Dei clara perfruantur, hinc eorum mentes ingenti delectatione & gaudio perfunduntur: quia ſcilicet quidquid appetitui humano iucunditatem afferre poteſt, in Deo eminentiſſimè continetur.

Nota 3. ex clara Dei cognitione ſequi neceſſariò amorem illius etiam quoad exercitium, & ex amore gaudium ſeu delectationem; ita vt qui Deum videt, non poſſit ſe impedire quin illum actu diligat, & in eius poſſeſſione ſuauiter conquieſcat, vt ſentiunt communiter Theologi cum S. Thoma, contra Scotum. Etſi enim voluntas ſit ex ſe potentia libera & indifferens ad vtrumlibet, vt tamen eſt natura quædam, tanto pondere fertur in vltimam ſuam perfe-

ctionem, quæ in ſummi boni poſſeſſione conſiſtit, vt ea adepta, non poſſit non illam amare, & in ea conquieſcere.

Quæritur 2. de quo obiecto delectentur Deum videntes: an de Deo tantùm, an de ſola Dei viſione, an verò de Deo, & viſione Dei ſimul.

Reſpondeo & dico 1. *Delectari de Deo ipſo immediatè.* Probatur contra Durandum; nam illud immediatè delectat, quod per ſe & immediatè eſt obiectum beatitudinis; atqui Deus eſt per ſe & immediatè obiectum beatitudinis, ergo Deus immediatè delectat. Minor, & conſequentia perſpicua ſunt, maior verò ſuadetur, quia repugnat quòd illud nobis non ſummopere placeat, quod eſt ſummum bonum noſtrum, & cuius poſſeſſione beati ſumus.

Confirmatur: nam ſicut auarus delectatur de pecuniis quas poſſidet; intemperans delectatur de cibo, & potu quibus vtitur, ita beatus delectatur de Deo ipſo, cuius fruitione beatus eſt. Nec dicas intemperantem non delectari immediatè de cibo & potu; ſed tantùm de eorum vſu; hoc enim falſum eſt, cum vſus ille non ſit ratio formalis ob quam cibus & potus appetuntur; ſed tantùm coniunctio & poſſeſſio rei per ſe & immediatè delectabilis.

Obiicies 1. In hac vita non deſideramus, nec ſperamus Deum; ſed viſionem Dei; ergo non Deus immediatè; ſed viſio tantùm illius eſt obiectum delectationis alterius vitæ. Reſpondeo antecedens falſum eſſe, vt vel ex eo manifeſtè colligitur, quod ſi ſpes noſtra non ferretur immediatè in Deum ipſum; ſed tantùm mediante viſione, ea non eſſet virtus Theologica, vt patet, quia omnium conſenſu Religio non eſt virtus Theologica licet in Deum ipſum mediatè feratur, nempe mediante cultu Dei quem proximè reſpicit.

Obiicies 2. oppoſita verſantur circa idem; atqui damnati non triſtantur immediatè de Deo, ſed de priuatione viſionis Dei; ergo beati non delectantur proximè de Deo, ſed de viſione Dei. Reſpondeo maiorem veram eſſe, quando cætera ſunt paria, quod hîc non contingit: Deus enim non eſt per ſe malus damnatis; ſed ratione pœnæ quam iis infligit; eſt autem per ſe bonus beatis, cùm per ſuam ſubſtantiam immediatè ſe illis communicet: quare eſto damnati non triſtentur immediatè de Deo, inde non ſequitur beatos de illo non gaudere immediatè.

Dico 2. *Beatos delectari etiam de ipſa viſione immediatè.* Probatur; nam viſio eſt veluti ipſa Dei poſſeſſio; at delectamur non tantùm de bono poſſeſſo, ſed etiam de illius poſſeſſione, vt patet exemplo auari qui non modò gaudet de pecuniis quas poſſidet; ſed etiam de earum poſſeſſione, ergo & beati delectantur non modo de Deo, ſed etiam de viſione Dei. Confirmatur, nam non tantùm deſideramus & ſperamus Deum; ſed etiam ipſius Dei viſionem in qua formalis beatitudo noſtra conſiſtit: Ergo qui viſione Dei fruuntur, non tantùm de Deo, ſed etiam de ipſa Dei viſione delectantur.

Obiicies 1. qui ex charitate erga Deum delectatur de perfectionibus illius, non delectatur de cognitione Dei; ſed tantùm de Deo cognito: ergo ſimiliter beatus qui ex Dei viſione percipit delectationem, non delectatur de illa viſione, ſed de Deo ipſo. Reſpondeo negando conſequentiam, & ratio diſcriminis eſt, quia in priori caſu perfectiones diuinæ conſiderantur tantùm vt bonum diuinum, quod nullo modo habent per talem conſiderationem, quæ eſt ſolùm earum repræſentatio: at in poſteriori bonum diuinum non tantùm ſpectatur vt ad Deum.

pertinet, ſed etiam vt eſt quodammodo bonum noſtrum, quod non habet niſi per viſionem: quare hæc viſio non eſt tunc mera conditio repræſentans in beato perfectiones diuinas, ſed etiam eſt pars obiecti amati, & appetitum quietantis.

Obiicies 2. ſpem huius vitæ, & delectationem alterius verſari circa idem obiectum: at ſpes non verſatur circa viſionem Dei; ſed tantùm circa Deum viſum, quia aliàs non eſſet virtus Theologica; ergo nec delectatio eſt de viſione Dei, ſed tantùm de Deo viſo. Reſpondeo negando minorem: ſpes enim eſt circa Deum ipſum, & circa Dei viſionem; verſatur circa Deum tanquam circa obiectum beatitudinis, cica viſionem verò Dei tanquam circa poſſeſſionem talis obiecti. Neque hinc ſequitur ſpem non eſſe virtutem Theologicam, quia vt non eſſet, deberet verſari immediatè circa viſionem, & tantùm mediatè circa Deum, quod non ita ſe habet: quia cùm Deus ſit finis qui, & viſio finis quo, ex vtroque integratur vnus finis qui proximè & immediatè reſpicitur; ad eum modum quo pecunia, & illius poſſeſſio conſtituunt vnum & integrum finem, qui totus proximè & immediatè deſiderium hominis auari terminat.

Obiicies 3. qui delectatur intuendo picturam aliquam, non delectatur de viſione picturæ; ſed de ipſa pictura: ergo ſimiliter beatus intuendo Deum, delectatur quidem de ipſo Deo, non autem de viſione Dei. Reſpondeo antecedens falſum eſſe, vt vel ipſa experientia oſtendit: ſi enim quis delectationem quam ex pictura percipit, verbis exprimere velit, illicò dicet ſe ex viſione picturæ non exiguam delectationem percepiſſe. Et ratio eſt, quia pictura ipſa ſecundùm ſe placere non poteſt, ſed tantùm quatenùs

per viſionem coniungitur, & aliquo modo poſſidetur: quare non illa ſola per ſe ſpectata, ſed vt poſſeſſa placet, adeóque & illius viſio grata eſt.

Et quamuis antecedens admitteretur, neganda eſſet conſequentia, quia cùm Deus vt obiectum beatificans, ſit bonum noſtrum, nec tale ſit, niſi quatenùs poſſidetur per claram ſuæ eſſentiæ viſionem, hinc fit vt non poſſit beatus gaudere de Deo viſo, quin ſimul aliquo modo reflectatur ſupra illius viſionem, & de ea gaudeat: eſto quid ſimile non reperiatur in viſione materiali, quâ pictura percipitur.

ARTICVLVS II.

An ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Sanctus Thomas. 1. 2. quæſt. 4. art. 4. docet rectitudinem voluntatis requiri ad beatitudinem perfectam alterius vitæ, idque probat quia beatitudo vltima conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis, & ita voluntas videntis Dei eſſentiam ex neceſſitate amat quidquid amat, ſub communi ratione boni quam nouit, & hoc ipſum eſt quod facit voluntatem rectam. Vnde manifeſtum eſt quod beatitudo non poteſt eſſe ſine recta voluntate. Ex quo diſcurſu intelligitur, tum rectitudinem voluntatis eſſe effectum beatitudinis, tum etiam talem effectum ex beatitudine neceſſariò profluere, ita vt qui videt eſſentiam diuinam, non poſſit Deum non amare, & conſequenter non habere rectam voluntatem.

Eſt autem non leuis difficultas circa id quod docet S. Thomas, voluntatem beati neceſſariò

amare quidquid amat,ſub ordine ad Deum, & conſequenter ex vi ipſius viſionis diuinæ beatum non poſſe peccare: quia etſi conſtet inter Theologos beatos peccare non poſſe, quidam tamen cum Scoto exiſtimant, eam impeccabilitatem non oriri intrinſecè ex ipſa viſione Dei; ſed extrinſecè ex prouidentia diuina ita beatis aſſiſtente,vt eos à peccato immunes conſeruet: quatenùs in Deum videntibus conſeruat amorem diuinum,cum quo peccatum ſtare non poteſt: quare ſi beatus ſibi ipſi relinqueretur,etiam poſitâ viſione poſſet ex eorum mente, Deum non amare, ſicque in peccatum impingere.

Verùm communis Theologorum ſententia ſtatuit ex vi viſionis beatificæ oriri neceſſariò actualem Dei amorem, eumque intenſiſſimum: quia cùm voluntas non niſi in bonum feratur, nec aliquid niſi ſub ratione mali refugiat, nulla ratio eſt cur videns clarè eſſentiam diuinam, in qua bona omnia modo perfectiſſimo, & eminentiſſimo continentur, poſſit non amare tale obiectum; cùm nec in illius fruitione aliquam mali rationem deprehendere valeat,nec ob eam ſe aliquo maiori, vel æquali bono priuari cogitare poſſit.

Dico, maiori, vel æquali; nam extra Deum non ſunt niſi bona creata quæ à perfectione bonorum diuinorum infinitè diſtant,quæque longè nobiliori modo, & ad ſatiandum appetitum congruentiori in eſſentia diuina includuntur, quare incredibile eſt quod ob priuationem eiuſmodi bonorum, quæ vix nomen boni merentur,viſio Dei apprehendi poſſit à beatis ſub ratione minoris, vel æqualis boni, aut quod propter illa actualem Dei amorem ſuſpendere poſſint.

Obiicies 1. Idem eſt habitus charitatis in via;

ac in patria: atqui actus talis habitus in via eſt omninò liber, poteſtque ſuſpendi; ergo & in patria eo modo ſuſpendi poteſt. Confirmatur; quia habitibus vtimur cùm volumus. Reſpondeo hoc argumento tantùm concludi, ex vi habitus charitatis præciſè actum amoris Dei non eſſe in patria neceſſarium;ſed eo non probatur talem actum non eſſe aliunde neceſſariū, nempe ex ipſa natiua inclinatione voluntatis, quæ poſita clara Dei viſione adeò efficaciter rapitur ad amandum obiectum illud infinitè amabile & delectabile,vt non poſſit illud actu non diligere,etiam ſecluſo habitu charitatis.

Ad confirmationem dico nos quidem in hac vita habitibus vti cùm volumus, non tamen in altera,vt ex eo manifeſtum eſt,quòd lumen gloriæ eſt habitus alterius vitæ,quo beati non poſſunt non vti, vt fert communis Theologorum ſententia. Nec refert quòd maneat in alia vita idem charitatis habitus quo nunc poſſumus vti, vel non vti; cùm enim voluntas ipſa, licet hîc indifferens ad amandum, vel non amandum Deum;in alia vita ex vi viſionis determinetur ad eum diligendum;non mirum eſt quòd etiam habitus charitatis in voluntate reſidens, ad eundem amorem determinetur.

Obicies 2. quòd Deus clarè, aut obſcurè videatur, id non mutat amoris obiectum, ſed tantùm variat applicationem illius:at varia obiecti applicatio non ſufficit vt potentia ex ſe circa illud feratur modò liberè, modò neceſſariò:ergo cùm voluntas liberè feratur in Deum obſcurè cognitũ,non poteſt per ſe & ex propria inclinatione ferri neceſſariò in Deum clare viſum. Reſpondeo maiorem abſolutè non eſſe veram;nam varia Dei applicatio quæ fit per intellectum, Deum ipſum in ratione obiecti ali-

quo modo variat; quatenùs Deus clarè cognitus obiicitur ſub ratione boni adeo perfecti & cumulati, vt vel minima ceſſatio ab illius amore actuali nullam ſpeciem boni habere poſſit: hoc autem non habet locum quando Deus modo imperfecto, & obſcuro cognoſcitur in hac vita per ſpecies creaturarum.

Nota ex hactenùs dictis probari tantum rectitudinem voluntatis oriri ex viſione Dei, mediante illius amore; ſupereſſe autem dubitationem, an etiam immediatè ex illa neceſſariò profluere poſſit; adeò vt etiam ex hypotheſi quod Deus non concurreret cum beato ad actum amoris, adhuc tamen ille ex vi viſionis immediatè eſſet impeccabilis. Verùm hoc etiam modo beatum eſſe impeccabilem aſſerimus cum communi ſententia; quia cùm per viſionem claram Dei beatus perſpicuè cognoſcat Deum eſſe ſummum bonum, finemque vltimum ad quem ſe, ſuaque omnia referre debet, ſicut priori iudicio intrinſecè determinatur ad amandum Deum, ita poſteriori determinatur ad omnia in illum referenda, in quo conſiſtit rectitudo voluntatis.

ARTICVLVS III.

An ad beatitudinem requiratur conſortium corporis.

CErtum eſt beatitudinem huius vitæ haberi non poſſe ſine corpore; quia cùm conſiſtat in cognitione Dei, quæ in hac vita nulla eſſe poteſt ſaltem naturaliter ſine vſu phantaſmatum, quæ organo corporeo affixa ſunt, hinc euidenter ſequitur beatitudinem in hoc ſtatu conſortium corporis exigere: ſed du-

bium eſt quid ſentiendum ſit de beatitudine alterius vitæ.

Reſpondeo & dico 1. *Nihil repugnare ex rei natura, quin anima humana à corpore ſeparata beatitudine perfrui poſsit, ſi aliunde non impediatur.* Ratio eſt, quia ſi ad beatitudinem ex natura rei conſortium corporis requiritur, hoc ideo eſt quia beatitudo haberi non poteſt ſine vſu phantaſmatum: at hoc falſum eſt, quia beatitudo conſiſtit in clara viſione diuinæ eſſentiæ; hæc autem viſio non poteſt iuuari per phantaſmata, quin potiùs per illa impediretur, cùm non niſi res materiales & corporeæ, à quarum entitate eſſentia diuina infinitè diſtat, per phantaſmata repræſentari poſſint.

Dico 2. *De facto animas iuſtorum poſt mortem frui clara viſione diuinæ eſſentiæ, neque earum beatitudinem eſſentialem vſque ad corporum reſurrectionem differri.* Hæc aſſertio vt ex fide certa communiter defenditur à Theologis cum S. Thoma 1.2. quæſt. 4. art. 5. quia tantùm abeſt vt Deus animas ſeparatas ab omnibus peccatis liberas, iamque proximè aptas ad beatitudinem velit fœlicitate eſſentiali priuare, donec in communi reſurrectione ſuis corporibus iunctæ ſint; quin potiùs Eccleſia, quæ eſt interpres voluntatis diuinæ, conceptis verbis ſtatuit in Concilio Florentino, ſeſſione vltima, animas plenè à peccatis purgatas in cœlum mox recipi, & intueri clarè ipſum Deum Trinum & vnum, ſicuti eſt, pro meritorum tamen diuerſitate aliam alia perfectiùs.

Supponit etiam apertè iuſtos poſt mortem beatitudine perfrui, cùm illos inuocet, in beatorum numerum adſcribat, in eorum honorem templa conſtruat, feſta inſtituat, eorumque reliquias veneretur: hæc enim & ſimilia pietatis

officia ſanctis exhibita ſatis oſtendunt, Eccleſiæ ſenſum eſſe eos frui in cœlo viſione diuina, noſque eorum apud Deum interceſſionibus iuuari poſſe.

Obiicies 1. non redditur merces operariis in vinea laborantibus niſi ad Veſperam, vt traditur Matth. 20. at per Veſperam intelligitur mundi finis, vnde cùm hæc parabola ſignificet beatitudinis cœleſtis retributionem, ea indicatur non tribui iuſtis beatitudinem, niſi poſt diem iudicij. Reſpondeo per Veſperam in ea parabola non intelligi finem mundi; ſed finem vitæ, vel ſi id ad finẽ mundi extenditur, de publica retributione intelligendum eſſe, aut certè de retributione omnino completa, quæ ſolùm obtinebitur in fine mundi, & de qua intelligitur illud Chriſti Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, &c.*

Obiicies 2. innumeros Patres, qui apertè affirmant animas non fore beatas niſi poſt reſurrectionem, & interim in aliquo loco extra cœlum ſeruari. Maximè verò noſter Bernardus in eam ſententiam propendet ſer. 3. de omnibus Sanctis, cùm ait animas iuſtorum in illam beatiſſimam Dei domum nec ſine nobis ingreſſuras, nec ſine corporibus ſuis, & ſer. 4. dicens, eas quieſcere ſub altari, donec veniat tempus quando ſuper altare exaltentur; id eſt, vt aliqui explicant, donec in cœlum euehantur, & beatitudine eſſentiali perfruantur.

Reſpondeo 1. Negari non poſſe quin plerique Patres apertè faueant ſententiæ quam impugnamus, & fruſtrà nonnullos laborare vt eos omnes in bonum ſenſum trahant. Verùm hæ Patrum authoritates non debent officere communi ſententiæ, poſtquam ſaltem ab Eccleſia fuit definita: at neque vitio verti debet Patri-

bus illis,quod ſententiam à fide alienam ſequuti ſint, cùm nondum res eſſet definita.

Reſpondeo 2. Quod ſpeciatim ad Sanctum Bernardum ſpectat,eum plerisque locis apertè fauere noſtræ ſententiæ.Nam in primis ſerm.in feſtiuitate S.Malachiæ, ita ſcribit: *Non immeritò hodie Malachias in conſortium Angelorum recipitur,re adeptus quod nomine dicebatur:& ante quidem Angelus erat, non minus puritate, quàm nomine; ſed nunc fœlicius glorioſi in eo interpretatio nominis adimpletur, quando pari cum Angelis gloria & fœlicitate lætatur.*

Deinde in ſer. de obitu Humberti, ait illius animam volaſſe ad creatorem ſuum,eum coràm ſe iam habere fontem illum puritatis quem tanto ardore ſitiebat: immerſumque eſſe in illam diuinę pietatis abyſſum,cuius memoriam abundantiæ ſuauitatis tam deuotè eructare ſolebat; temporalia fuiſſe quæ in Humberti morte viſa ſunt; ſed iam obtinere gaudium & lætitiam in perpetuas æternitates, eumque maiori nunc charitate præditum eſſe, cùm illi ſummæ charitati, quæ Deus eſt, inhæret.

Rurſus epiſt. 266. ad Abbatem Sugerium: *Quid tibi*, inquit, *& terrenis exuuiis, qui ad cælum iturus, ſtola gloriæ mox indui habes,præſto eſt; ſed veſtito non dabitur.* Et poſt pauca; *Te expectat pax illa quæ exuperat omnem ſenſum, te expectant iuſti donec retribuatur tibi, te expectat gaudium Dei tui.* Et rurſus, *tantùm memento noſtri cum perueneris quò nos præuenis, vt & nobis citò detur venire poſt te & ad te peruenire.* Ex quibus omnibus, aliiſque permultis quæ breuitatis causâ prætereo, luce clarius eſt Bernardum in quæſtione propoſita nullo modo à communi Eccleſiæ ſenſu diſſentire, ſiue quoad beatitudinem, ſiue quoad locum beatitudinis. Itaque

Reſpondeo 3. S. Bernardum priori loco in

obiectione citato, nihil aliud velle quàm animas ſanctas non recepturas beatitudinem conſummatam, niſi poſtquam corporibus vnitæ fuerint in reſurrectione generali. Cuius rationem affert his verbis: *Neque enim præſtari decet integram beatitudinem, donec ſit homo integer cui detur, nec perfectione donari Eccleſiam imperfectam.* Loquimur enim, vt liquet, de integra ſeu conſummata beatitudine, quæ neceſſariò exigit conſortium corporis, cùm in illud ab anima ſit diffundenda. Vnde ſtatim addit; *Acceperunt iam ſingulas ſtolas, ſed non veſtientur duplicibus, donec veſtiamur & nos,* &c. *Stola enim prima, ipſa eſt quam diximus fœlicitas, & requies animarum, ſecunda verò immortalitas & gloria corporum.* Nam cum per ſecundam ſtolam intelligat ſolam immortalitatem & gloriam corporis, conſequens eſt vel eum nullam beatitudinem eſſentialem animabus iuſtorum, etiam poſt reſurrectionem tribuere; quod nimis abſurdum eſt; vel per ſtolas animabus collatas poſt mortem, eiuſmodi beatitudinem intelligere.

Vnde cùm ait, animas iuſtorum in beatiſſimam Dei domum non ingreſſuras ſine nobis, per domum beatiſſimam intelligit beatitudinem conſummatam; quæ conſortium corporis requirit. Diſtinguit enim triplicem ſtatum animarum, primum in tabernaculis, ſeu in corpore, ſecundum in atriis, tertium in domo Dei; & atria vocat ſtatum animarum, beatitudinem nondum conſummatam poſſidentium; domum verò Dei ſtatum earum quæ perfecta beatitudine perfruuntur. Vnde addit: *ſed quoniam in ipſis quoque atriis nonnullus vt audis, defectus eſt, beati omnino qui habitant in domo tua Domine*; vbi defectus ille atriorum in eo conſiſtit, quòd in iis non ſit omnimoda, ſeu vndequaque perfecta beatitudo.

Et ſane quod mellifluus noſter Doctor velit etiam animas iuſtorum poſt mortem recipi in cœlum, inde perſpicuè colligitur, quod ſer. 4. ſequenti illud ponit diſcrimen inter ſinum Abrahæ, & locum eiuſmodi animarum, quòd ille in tenebris, hic in luce multa, in inferno ille fuerit, iſte in cœlo. Et ſer. 5. ait celebrari feſtiuitatem omnium Sanctorum ſiue cœleſtium, ſiue terreſtrium: *Sunt enim*, inquit, *Sancti de cœlo, & ſunt ſancti de terra, itemque eorum qui de terra ſunt, quidam adhuc in terra, alij iam in cœlo.* Vnde poſtea ait eos ſpecialiter honorandos, qui poſt multos agones iam nunc triumphant in cælis coronati, quoniam legitimè certauerunt.

Reſpondeo 4. Locum poſteriorem in obiectione propoſitum non ita facilè explicari poſſe, non quod putet Bernardus animas non eſſe in cœlo, vt ex verbis illius perperam deducitur, hoc enim apertè falſum eſſe iam oſtenſum eſt; ſed quia explicans quo ſenſu animæ iuſtorum quieſcant ſub altari, & in mundi fine ſuper altare ſint exaltandæ, per altare intelligit humanitatem Chriſti, docetque animas ſub illa fœliciter quieſcere, donec ſuper eam exaltentur, non quidem prælatione; ſed viſione & contemplatione, quia Filius ſe nobis oſtendet, non in forma ſerui, ſed in forma Dei. Quibus verbis ſentire videtur, animas iuſtorum poſt mortem videre ſolam Chriſti humanitatem, & tantùm poſt reſurrectionem ad viſionem ipſius diuinitatis eleuandas. Quia tamen hæc ſententia nullo modo poteſt cohærere cum teſtimoniis allatis, quibus perſpicuè oſtendimus animas iuſtorum, ex mente huius beatiſſimi Patris, frui nunc viſione Dei, quidam fatentur eum parum hac in re conſequenter locutum, alij verò putant ita debere intelligi, vt tantùm velit animas

iuſtorum nunc ſolam Chriſti humanitatem perfectè cognoſcere; poſt reſurrectionem verò etiam illius diuinitatem perfectè viſuras, eoque ſenſu ſuper altare, ſeu humanitatem exaltandas: quia perfectè intuebuntur etiam diuinitatem, quæ humanitate longè altior & præſtantior eſt. Atque hæc pro defenſione S. Bernardi dicta ſufficiant, ſi quis ſolidiorem aliquam verborum illius expoſitionem ſuggeſſerit, eam non grauatè amplectemur.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo animæ augeatur, vel potiùs minuatur ex conſortio corporis.

IN hac difficultate tres ſunt ſententiæ. Prima eſt eorum qui putant beatitudinem animæ ex corporis conſortio minui: Secunda eorum qui dicunt è contra eam intenſiuè perfici: Tertia verò, quam ſequuntur communiter Theologi; eorum qui docent beatitudinem intenſiuè quidem eandem manere, ſed extenſiuè perfici.

Reſpondeo & dico 1. *Eſſentialem animæ beatitudinem non minui ex conſortio corporis.* Probatur 1. quia eſſentialis beatitudo eſt operatio intellectus à corpore omnino independens, vt ſupra dictum eſt: Ergo non minùs perfectè elici poterit intra corpus, quàm extra illud; ſequela patet, quia etiam intra corpus erit omnino independens à corpore: quomodo ergo ex conſortio corporis impediri poterit?

Confirmatur: nam anima determinatur neceſſariò ad tantam viſionem Dei, quantum eſt lumen gloriæ illi infuſum; hanc autem determi-

nationem minui non poſſe per conſortium corporis, vel ea ratione oſtenditur, quia ne ipſa quidem beati anima eam tantillum minuere, vel retardare poteſt.

Probatur 2. quia ſi beatitudo animæ minueretur ex conſortio corporis, ſequeretur Chriſtum minùs fuiſſe beatū quoad animam, quamdiu hîc vixit, imò nunc eſſe minùs beatum in cœlo, quàm fuerit illius anima in triduo mortis; quod ſanè abſurdum eſt, & ſine temeritate, ne quid grauius dicam, affirmari nequit.

Obiicies: quando anima vnita eſt corpori, varias operationes exercet quas in ſtatu ſeparationis non eliciebat, ſicque non videtur poſſe tanta intenſione in Deum ferri, quanta cùm eſt ſeparata. Reſpondeo negando conſequentiam, quia omnes illæ operationes ſunt longè inferioris ordinis, neque vllam vim habent impediendi actum, ab intellectu lumine gloriæ informato, elicitum. Aliàs dicendum eſſet, Angelos hominum cuſtodes minùs eſſe beatos, quàm ſi noſtra non curarent, ſolique Deo intenti eſſent. Imò non poſſent Sancti pro nobis apud Deum intercedere, ſine iactura aliqua ſuæ fœlicitatis, quod quàm ridiculum ſit exiſtimare, nemo non videt.

Dico 2. *Beatitudinem animæ non augeri intenſiuè ex conſortio corporis.* Probatur; nam beatitudo animæ non poteſt augeri intenſiuè, niſi augeatur lumen gloriæ, nec lumen gloriæ niſi augeantur merita: atqui merita non augentur præcisè ex conſortio corporis; ergo neque lumen gloriæ, neque beatitudo animæ propterea augetur quoad intentionem. Confirmatur; nam anima ſeparata non eſt ampliùs in ſtatu merendi, aut demerendi; ſed tantùm recipiendi præmium, aut pœnam, pro iis quæ egit in corpore, ſiue bene, ſiue malè.

Obiicies 1. anima non habet eſſe perfectum extra corpus,ſed tantùm in corpore ; ergo neque habet operationem perfectam extra corpus, ſed tantùm in corpore ; quia operari ſequitur eſſe. Quare cùm formalis beatitudo conſiſtat in operatione animæ,conſequens eſt animam eſſe perfectiùs beatam in corpore, quàm extra corpus. Reſpondeo diſtinguendo antecedens:anima non habet eſſe perfectum extra corpus, ſi conſideretur vt eſt forma corporis, concedo ; ſi verò ſpectetur vt eſt capax beatitudinis, nego: eſt enim capax beatitudinis quatenùs habet potentiam intellectiuam, per lumen gloriæ ad viſionem diuinæ eſſentiæ, etiam extra corpus, eleuabilem. Vnde neganda eſt conſequentia, quia beatitudo non conſiſtit in operatione animæ, vt eſt forma corporis; ſed vt habet eſſe intellectuale, ſupra totam naturam corpoream eleuatum.

Obiicies 2. Illa operatio eſt perfectior & intenſior quæ non eſt impedita, quàm ea quæ eſt impedita ; atqui beatitudo animæ ſeparatæ eſt impedita,non autem beatitudo animæ coniunctæ corpori:ergo hæc illa eſt perfectior & intenſior. Maior perſpicua videtur, minor autem probatur ex S. Bernardo ſerm. 3. de omnibus Sanctis vbi ait,naturale deſiderium ad corpus in animabus Sanctorum adeò vigere,vt tota earum affectio non tendat in Deum. Reſpondeo negando minorem,& ad probationem illius dico deſiderium illud elicitum quo animæ feruntur in propria corpora, non eſſe coniunctum cum anxietate aliqua, neque vllo modo poſſe impedire,retardare, aut minuere viſionem Dei claram, vel amorem illius beatificum,vel delectationem ſummam ex viſione & amore tanti boni ortam, vt ſatis patet ex dictis.

Idque vlteriùs confirmatur: quia negari non poteſt quin ſumma triſtitia efficaciùs impediat perfectam beatitudinem, quàm appetitus ille naturalis ad corpus; & tamen ſumma triſtitia qua Chriſtus in paſſione vexabatur, non impediebat, aut minuebat beatitudinem eſſentialem qua in parte animi ſuperiore fruebatur, vt omnes Theologi fatentur; ergo multò minùs eam impediet, aut retardabit appetitus ille naturalis quo animæ propriis corporibus vniri cupiunt. Eò vel maximè quia etſi deſiderium illud ſit naturale, eſt tamen omnino ſubordinatum viſioni beatificæ, quò fit vt non magis viſionem illam impediat, quàm in communi ſententia, motus Lunæ primi mobilis curſum impedire poſſit.

Nec refert quod Bernard. ait, deſiderium illud impedire ne tota animarum affectio in Deum tendat; duo enim in illa affectione ſpectari debent, primò quod eſt in ea præcipuum & eſſentiale, ſecundò quod in ea eſt minùs præcipuum, & veluti accidentarium ſeu conſequens. Itaque non vult Bernardus eum affectum primo modo ſpectatum non habere totam ſuam perfectionem in anima ſeparata; ſed tantùm ſecundo modo, quatenùs anima beata, cùm optet ita Deum per ſe poſſidere & amplecti, vt ex ea poſſeſſione reſultet gloria in proprium corpus, primum quidem cumulatiſſimè obtinet, non ſecundum; adeóque illius beatitudo habet totam ſuam perfectionem intenſiuam, quam haberet in corpore, non extenſiuam, de qua iam dicetur

Dico 3. *Beatitudinem animæ augeri extenſiuè ex coniunctione cum corpore.* Probatur, quia poſt reſurrectionem totus homo beatus erit, & non tantùm ex parte; hoc autem fiet quia beatitudo animæ in corpus redundabit, adeóque extenſiuè perficietur. Tunc etiam omnino expletum

tum erit deſiderium illud naturale quo anima appetit corpus,non qualecunque; ſed ſuo ſtatui proportionatum, ac proinde gloriæ particeps: Quare dubium non eſt quin magnum gaudium ex illius conſortio ſit perceptura; ac proinde quin ipſius gloria maior futura ſit,ſaltem extenſiuè.

Quo loco aduerte ex S. Thoma 1.2.quæſt.4. art.6.bonam corporis diſpoſitionem requiri ad beatitudinem omnibus modis perfectam, tum antecedenter, quatenùs etſi beatitudo eſſentialis in ſola anima reperiatur,ad omnimodam tamen beatitudinem requiritur perfecta omnis appetitionis ſatietas, quæ in corpore non bene affecto obtineri non poteſt: tum conſequenter, quatenùs,vt docet Auguſtinus epiſt.56.ad Dioſcorum,tam potenti naturâ Deus facit animam, vt ex eius pleniſſima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. Ex quibus refellitur inſanus error Porphyrij, qui exiſtimabat non modò nullam corporis diſpoſitionem ad beatitudinem eſſe neceſſariam; ſed etiam animam intra corpus non poſſe eſſe beatam. Cæterùm vt quæ de dotibus glorioſis,cum quibus beati reſurgent, clariùs à Theologis tradi ſolent, percipias,

Nota 1. homines reſurrecturos cum natiua effigie, ita vt quibet facilè diſcernere poſſit ex vultu eos quos hîc nouit, etſi in beatis futuri non ſint defectus corporis quos à natiuitate,vel aliunde contraxerunt.

Nota 2. beatos reſurrecturos in ea ætate in qua Chriſtus reſurrexit, & ſingulos habituros eam corporis quantitatem quam, natura non errante, habuiſſent: vnde ſicut inter illos erit vultuum diſſimilitudo, ita & quantitatis inæqualitas; quia hæc ad maiorem pulchritudi-

nem & venuſtatem beatæ illius Reipublicæ conducent. Ibi etiam erit ſexuum diuerſitas, etſi nulla eorum commixtio futura ſit, nullaque libido ad eam impellens.

Nota 3. beatos omnes reſurrecturos cum quatuor eximiis dotibus, nempe claritatis, impaſſibilitatis, agilitatis, & ſubtilitatis; ſicut etiam Chriſtus cum iis reſurrexit. In corporibus verò damnatorum erit paſſibilitas, ponderoſitas actu deorsùm trahens, opacitas, ſimileſque defectus ex principiis naturæ profluentes, non tamen alij quibus in hac vita obnoxij fuerunt, vt cum S. Thoma multi docent.

Nota 4. claritatem corporum beatorum non conſiſtere in puro & eximio colore ſe clarè oculis intuentium manifeſtante, neque in politura qua inſtar ſpeculi chryſtallini ſoli expoſiti luceant; ſed in vera luce corporea qua interiùs, & exteriùs ad modum aſtrorum ſplendebunt.

Nota 5. impoſſibilitatem communicari corpori glorioſo eo ipſo quòd Deus, cuius potentia eſt infinita, vult efficaciter continuare influxum illum quo intimè conſeruat illud corpus, eiuſque qualitatum ſymmetriam, partium vnionem, ac omnem internam & externam diſpoſitionem. Sic enim fieri nequit vt corpus glorioſum ab aliqua re creata alteretur, corrumpatur, aut diuidatur. Non tamen alienæ erunt ab eorum ſtatu alterationes perfectiuæ, quales requiruntur ad operationes viſus, auditus, aliorumque ſenſuum.

Nota 6. Agilitatem corporum beatorum non eſſe habilitatem ad ſe mouendum motu progreſſiuo, beati enim non tantùm hoc modo ſe mouebunt; ſed etiam motu ſimplici, quo totum corpus vno impetu inſtar globi feretur. Neque ad eam ſufficere naturalem virtutem

animæ, etſi ſupponatur ponderoſitatem corpori detrahendam;ſed requiri qualitatem aliquam ſupernaturalem animæ inditam,qua corpus proprium incomprehenſibili celeritate, in quamcunque partem voluerit, impellat.

Nota 7. dotem ſubtilitatis non in eo conſiſtere,quòd corpora beatorum futura ſint ſpiritualia,aut tenuiſſima in modum aëris;ſed in eo quòd ab illis diuinitùs tollatur modus quidam naturalis quo res quantitatiuæ & extenſæ ita locum occupant, vt ab eo omne aliud corpus excludant. Quare eo modo ablato, poterunt beati corpora omnia, quantumuis ſolida, ſumma facilitate peruadere;qua ratione Chriſtus lapidem ſepulchri in reſurrectione, & cœlos omnes in Aſcenſione penetrauit.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad beatitudinem bona externa requirantur.

RESpondeo & dico 1. *Ad beatitudinem huius vitæ requiri bona exerna.* Ita S. Thomas 1.2. quæſt. 4. art. 7. Probatur, quia nemo propriè fœlix dici poteſt,niſi pace & quiete interna potiatur: at qui bonis neceſſariis ad vitam commodè tranſigendam caret, quique cum egeſtate, aliiſque incommodis luctatur, pace interna non fruitur: ergo ille fœlix dicendus non eſt.

Confirmatur: quia cùm fœlicitas ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, vt omnes concedunt,certè ridiculum eſt exiſtimare, eum integra potiri beatitudine qui iis ſubſidiis priuatus eſt, ſine quibus vita non poteſt non illi eſſe moleſta, & acerba.

Vnde refelluntur Stoïci, qui contra Peripateticos exiſtimabant beatitudinem in ſola virtute conſiſtere, adeóque hominem in ſummis anguſtiis & doloribus, imò & in ipſo Phalaridis tauro perfectè beatũ eſſe poſſe. Refelluntur, inquam, quia dici nõ poteſt eumeſſe omnino & completè beatum, cuius media pars, nempe corpus acerrime torquetur, eſto fortè alia pars ſcilicet animus, magno perfundatur gaudio. Aliàs dici poſſet Chriſtum in vita, & morte fuiſſe completè fœlicem quoad animam, & corpus, quod à communi Catholicorum ſenſu abhorret.

Obiicies ex Euangelio conſtare, beatitudinem huius vitæ in paupertate, luctu, dolorum perpeſſione, aliiſque incommodis poſitam eſſe; vnde ſequitur bona, aliaque commoda externa ad beatitudinem illam non eſſe neceſſaria. Reſpondeo prædicta non conſtituere beatitudinem huius vitæ; ſed potiùs illam impedire; ſpectare tamen ad beatitudinem vitæ alterius, tanquam diſpoſitionem ad illam, aut meritum illius: quia Deus non vult coronam vitæ æternæ niſi iis largiri, qui illam per varias tribulationes, exemplo Chriſti, promeriti fuerint.

Dico 2. *Cum S. Thoma ibid. bona externa non requiri ad beatitudinem alterius vitæ.* Probatur, quia beatitudo illa duobus modis ſpectari poteſt, vel vt competit animæ ſeparatæ, vel vt tribuitur animæ corpori coniunctæ: at perſpicuum eſt ad beatitudinem priori modo ſpectatam, non requiri bona externa, cum ne quidem corpus ad eam requiratur. Certum etiam eſt non exigi ad illam; ſub poſteriori conſideratione; corpus enim reſurget immortale, adeóque non indigebit bonis externis, quæ ad vitam animalem hîc ſuſtentandam ſunt neceſſaria.

Obiicies 1. Sanctis promitti cibum & po-

tum,aliaque bona externa,vt conſtat ex Euangelio:ergo eiuſmodi bona requiruntur ad completam beatitudinem alterius vitæ. Reſpondeo in hoc argumento fundari opinionem Millenariorum, ſeu eorum qui olim docebant beatos poſt Reſurrectionem regnaturos cum Chriſto per mille annos in vrbe Hieruſalem, qualis deſcribitur in Apocalypſi, ibique deliciis corporalibus, omniumque bonorum externorum copia potituros. Verùm error adeo pinguis iamdiu à Sanctis Patribus damnatus eſt, & ab Eccleſia proſcriptus, quia vt patet ex Matth. 22. *In Reſurrectione neque nubent, neque nubentur; ſed erunt ſicut Angeli Dei in cœlo.* Et ex Roman. 14. *Non eſt regnum Dei eſca & potus; ſed iuſtitia, & pax, & gaudium in Spiritu-ſancto.* Quare verba quæ obiiciuntur Metaphoricè ſunt accipienda, ita vt per cibum & potum ſignificetur ſumma delectatio quæ beatitudinem comitatur, per diuitias rerum abundantia, quæ in Deo bonorum omnium fonte percipietur, &c.

Obiicies 2. Si in alia vita non ſunt futura bona externa; ergo nullus in ea futurus eſt ſenſuum externorum vſus: at conſequens eſt abſurdum, quia ſequeretur inutilem fore corporum Reſurrectionem; ergo & id vnde ſequitur. Reſpondeo negando ſequelam maioris; nam etſi nullus in cœlo ciborum & voluptatum carnalium vſus futurus ſit, negari non poteſt quin beati maximam & puriſſimam voluptatem percepturi ſint, tum oculis corporis intuendo corpora beatorum, maximè Chriſti, ac beatæ Virginis; tum auribus ſuauiſſimum cantum, quo beati continuò in diuinas laudes effundentur, percipiendo; tum aliis ſenſibus obiecta ſingulis pro eo ſtatu proportionata, quæ in loco illo ſummæ fœlicitatis minimè credendum eſt defutura, amplectendo.

LIBER II.

DE ACTIBVS, ET paſſionibus humanis.

Cum actus humani ſint media quibus beatitudinem comparamus, rectius ordo poſtulat vt poſtquam actum eſt de beatitudine, de actibus humanis diſſeramus, & quia paſſiones ſunt etiam quidam actus humani, quatenùs à voluntate reguntur, de iis etiam, propter connexionem materiæ, hoc loco agendum erit.

CAPVT PRIMVM.

DE ACTIBVS HVMAMIS, ſecundùm ſe.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit propriè actio humana.

RESPONDEO, ex S. Thoma, 1. 2. quæſt. 1. art. 1. actionum quæ ab homine fiunt, eas propriè dici humanas quæ ſunt propriæ hominis, inquantum eſt homo. Differt autem homo à creaturis irrationalibus, in eo quod eſt ſuorum actuum dominus: vnde

illæ ſolæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo eſt dominus; cumque homo ſit cominus ſuorum actuum per rationem & voluntatem, ſeu per liberum arbitrium quod eſt facultas voluntatis & rationis, hinc ſequitur eas actiones dici propriè humanas, quæ ex voluntate deliberata, ſeu ex libero arbitrio procedunt: ſi quæ autem aliæ actiones homini conueniunt, eæ poſſunt quidem dici actiones hominis; ſed non propriè humanæ, cùm non ſint hominis, inquantum eſt homo. Verùm ad maiorem huius doctrinæ illuſtrationem,

Obiicies 1. Eæ ſunt actiones hominis, vt homo eſt, quæ ſoli homini competunt: at multæ actiones non liberæ, ſoli homini competunt, vt primæ cogitationes quæ voluntatem omnem anteuertunt, & motus primi voluntatis qui omnem deliberationem rationis præcedunt; ergo falſum videtur ſolas actiones liberas eſſe proprias hominis, vt homo eſt. Reſpondent aliqui eiuſmodi actiones, etſi ſolius hominis proprias, non dici actiones hominis, vt homo eſt, quia non conueniunt homini, niſi ex aliqua parte, nempe vel intellectus, vel voluntatis: homo enim eſt totum aliquod conſtans ex ratione & voluntate, adeóque quod illius eſt proprium, vt homo eſt, debet illi competere ex toto, ſeu ſecundùm rationem & voluntatem, quomodo illi ſolæ actiones liberæ conueniunt.

Verùm ſimpliciùs, magiſque ad mentem S. Thomæ dici poteſt, actionem aliquam duobus modis dici poſſe propriam hominis, vt homo eſt: vno modo ſecundùm entitatem ſeu ſubſtantiam, qua ratione actus illi primi intellectus & voluntatis ſunt proprii hominis, vt homo eſt; alio modo ſecundùm modùm agendi hominis proprium, qui eſt per libertatem; qua ra-

tione ſolæ actiones liberæ dicuntur humanæ.& propriæ hominis in quantum homo. Aliæ enim actiones, etſi ſoli homini competant, fiunt cum determinatione ad vnum; qui agendi modus non eſt proprius hominis, ſed omnibus rebus naturalibus competit.

Obiicies 2. non rectè dici actiones humanas eſſe illas quarum homo dominus eſt, cùm ſerui multas actiones humanas ſeu liberas eliciant, quarum tamen ipſi dominium non habent; ſed ij quorum ſub poteſtate ſunt. Reſpondeo duplex eſſe dominium, aliud ciuile, aliud naturale: ciuile competit dominis in opera ſeruorum naturale verò ipſis ſeruis competit, quatenùs poſſunt aliquid facere, vel non facere: & hoc poſterius dominium ſufficit vt eorum actiones dicantur liberæ & humanæ.

Obiicies 3. viſio clara Dei qua beati in cœlo perfruuntur, amor ex ea viſione ortus, & gaudium ex vtroque procedens ſunt actiones propriè humanæ; quamuis non fiant liberè, ſed neceſſariò. Reſpondent aliqui, cùm diximus actionem humanam eſſe liberam, nos agere de actionibus illis humanis in quibus nos ipſi in hac vita mortali exercemus, non autem de actionibus humanis alterius vitæ. Verùm hæc reſponſio refellitur, quia cùm actiones illæ beatificæ fiant modo naturali, ſeu ad vnum determinato, non eſt potior ratio cur debeant dici actiones humanæ, quam actiones illæ intellectus & voluntatis quæ in hac vita fiunt cum determinatione ad vnum. Quare negandum quod in obiectione gratis, & ſine fundamento ſupponitur.

Obiicies 4. in pueris & amentibus eſt libertas agendi vel non agendi, & tamen in iis non eſt propriè actio humana; ergo actio humana

non eſt idem ac libera. Reſpondeo pueros & amentes non habere niſi libertatem valde imperfectam, cum non tam ratione deliberante, quàm ſenſu & appetitu ducantur: vnde neque in illis eſt proprie actio humana, ſed vt ſummum, actio voluntaria.

ARTICVLVS II.

Quomodo ſe habeat actio voluntaria ad liberam & humanam.

Nonnulli has actiones confundunt; diſtinctione tamen opus eſt. Nam voluntarium à voluntate dicitur, voluntas autem ſumitur tum impropriè pro appetitu ſenſitiuo, qua ratione bruta interdum dicuntur habere voluntatem; tum propriè pro ſolo appetitu rationali, qui præcedente cognitione intellectus, obiectum ſuum amplectitur.

Rurſus voluntas hoc poſteriori modo accepta ſumitur dupliciter, primò pro appetitu rationali operante per modum naturæ, ſeu cum determinatione ad vnum. Secundò pro eodem appetitu vt operatur per modum principij liberi, ſeu cum indifferentia ad vtrumlibet.

Iam ſi voluntas ſumatur primo modo, provt ſignificat appetitum ſenſitiuum, voluntarium à voluntate hoc modo ſumpta dependens, nihil eſt aliud quàm actio quæ fit à principio intrinſeco, præcedente ſenſus cognitione: quâ ratione actiones brutorum dicuntur voluntariæ, ſeu ſpontaneæ.

Vbi nota ſpontaneum ſumi pro eo quod non fit inuitè; illud autem dicitur fieri inuitè, vel quod fit per violentiam, renitente appetitu,

vel quod fit per ignorantiam. Vnde ad ſpontaneum ſeu voluntarium requiritur vt fiat ex interna appetitus inclinatione, & cum rei cognitione.

Quòd ſi voluntas ſecundo modo accipiatur, nimirum pro appetitu rationali operante per modum naturæ, voluntarium ab ea vt ſic dependens nihil eſt aliud quàm actus procedens à principio intrinſeco, præcedente intellectus cognitione. Qua ratione voluntarium non competit brutis, vt perſpicuum eſt, cùm appetitu rationali & intellectu careant. Non etiam voluntarium eo ſenſu dici poteſt de omnibus hominis operationibus, cùm pleræque ex illis, nimirum liberæ, non pendeant à voluntate, vt operante per modum naturæ; ſed de iis tantùm quæ fiunt ſine libertate, quales ſunt primi motus voluntatis, amor quo beati Deum diligunt, & ſimiles actus qui prævia cognitione intellectus neceſſariò à nobis fiunt. Et eodem ſenſu dici debet voluntarius amor quo Deus ſeipſum diligit, cùm ab illius voluntate, præcedente cognitione ſuæ bonitatis, neceſſariò procedat; itemque amor quo Pater, & Filius producunt Spiritum-ſanctum.

Tandem, ſi voluntas accipiatur tertio modo, ſeu pro appetitu rationali vt operante ex indifferentia, voluntarium à voluntate ſic conſiderata dependens, coincidit cum libero; adeò vt omnis actus liber ſit voluntarius, & nullus actus ſit voluntarius qui liber non ſit: Quare voluntarium hoc modo acceptum rectè deſcribitur à nonnullis: quod poſitis omnibus ad agendum requiſitis poteſt fieri, vel non fieri; quæ eſt vulgaris definitio libertatis, de qua ſequenti capite agendum erit.

Atque hoc ſenſu ſumitur voluntarium apud

Auguſtinum lib. de vera relig. cùm ait, peccatum vſque adeò eſſe voluntarium malum, vt non ſit peccatum, niſi ſit voluntarium: ſiquidem ad peccatum non ſufficit voluntarium illud quod cum neceſſitate coniunctum eſt, quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri poteſt? Peccatur autem; caueri igitur poteſt, vt ait idem Aug. lib. 3. de libero arb. cap. 18. ſed requiritur voluntarium hoc vltimo modò acceptum, pro actu qui fit ex indifferentia & libertate. Vnde à Pio V. & Gregor. XIII. damnata eſt aliàs hæc propoſitio Michaëlis Baij: *Homo peccat etiam damnabiliter, in eo quod neceſſario facit.*

Ex his autem colligi poteſt 1. eos falli qui liberum confundunt cum voluntario, ita vt velint ad libertatem actionis ſufficere quòd voluntariè ſeu ſponte facta ſit, etſi fiat neceſſariò: ſic enim libertas infantibus & ſtultis competeret, cùm in iis ſit voluntarium, ſeu ſpontaneum vt omnes fatentur.

2. Eos etiam hallucinari, ſi qui ſunt qui voluntarium vice verſa confundunt cum libero, adeò vt nullum voluntarium admittant præter id quod perfectè liberum eſt, id eſt quod fit cum indifferentia ad vtrumlibet. Nulla enim eſt ratio cur illæ actiones non dicantur voluntariæ, quæ ab intrinſeca voluntatis inclinatione procedunt; eſto ſint neceſſariæ, & eatenùs non liberæ.

3. Voluntarium ita comparari cum libero, vt latiùs pateat, licet enim actus liber poſſit dici voluntarius, quatenùs à voluntate realiter profluit; non tamen debet dici voluntarius, quatenùs voluntarium dicit dependentiam à voluntate ſumpta, ſiue pro appetitu ſenſitiuo, ſiue pro rationali operante per modum naturæ. Et ſimiliter ij actus voluntarij qui fiunt ex neceſſitate,

non poſſunt dici liberi, libertate propriè dicta quæ eſt ad vtrumlibet:licet alio ſenſu interdum dicantur liberi, quatenùs nempe liberum illud dicitur quod libenter ſeu ſponte, & non coactè fit.

4. Cum ad actum humanum requiratur libertas propriè dicta,imò actus humanus & liber reciprocè dicantur, eodem modo actum voluntarium ſe habere ad actum humanum, quo ſe habet ad liberum.

ARTICVLVS III.

Quomodo ſe habeant actio voluntaria, & libera ad moralem.

RESpondeo & dico 1. *Non omnem actionem voluntariam poſſe dici moralem.* Probatur, nam illa actio dicitur Moralis, à qua homo denominatur moraliter bonus, aut malus: at homo ſic non denominatur à quacunque actione voluntaria,ſiquidem actiones voluntariæ quæ fiunt ex impulſu naturæ, & ex neceſſitate, non denominant hominem moraliter bonum, vel malum; ſed illæ tantùm quæ cum libertate coniunctæ ſunt: aliàs actiones puerorum, & ſtultorum eſſent moraliter bonæ vel malæ, cùm ſint voluntariæ.

Dico 2. *Non eſſe idem formaliter actionem eſſe Moralem, & eſſe liberam.* Probatur; tum quia dantur aliqui actus quoad ſpeciem indifferentes, ſeu qui nec ſunt moraliter boni, nec mali, etſi ex ratione ſua ſint liberi. Hoc autem falsò diceretur,ſi idem eſſet formaliter actum aliquem eſſe Moralem, & eſſe liberum.

Tum quia ſi moralitas actus ab illius libertate formaliter ſumenda eſſet,ſequeretur eundem

actum quoad libertatem immutatum manentem, non poſſe variari quoad moralitatem: cuius tamen oppoſitum contingit, vt cùm ille qui ignorans prohibitionem, incipit comedere cibos vetitos, eandemque comeſtionem proſequitur poſtquam prohibitionis conſcius eſt: tunc enim eſt eadem comeſtio & phyſicè & liberè ſpectata, non tamen moraliter; cùm in ea vt ſic, duæ partes diſtingui poſſint, quarum vna eſt moraliter mala, non alia.

Obiicies 1. actus dicitur Moralis à more ſeu aſſuefactione; atqui aſſuefactio non niſi in actibus liberis locum habet; ergo eſſe Morale & eſſe liberum idem ſunt. Reſpondeo 1. maiorem falſam eſſe, actus enim ſiue boni ſiue mali dicuntur Morales, etſi rariſſimè fiant; quare moralitas non ſumitur ab aſſuefactione, ſed à conditione aliqua actus qua quis denominatur moratus, illiuſque operationes dicuntur mores, ſiue boni, ſiue mali. 2. Minorem quoque falſam eſſe, quia etſi aſſuefactio non habeat locum in rebus ſenſu expertibus; negari tamen non poteſt quin reperiatur in brutis; cùm hæc, vt experientia conſtat, aſſuefactionem quandam & facilitatem ad promptiùs operandum comparent.

Obiicies 2. actus Moralis non diſtinguitur ab humano, nec humanus à libero; ergo nec Moralis à libero diſtinguitur. Et confirmatur ex ſententia communi Theologorum qui actum liberum, humanum, & Moralem paſſim pro eodem ſumunt. Reſpondeo in hac obiectione peti principium, ſi enim humanum idem eſt ac liberum, vt ſupponitur, & nos art. 1. oſtendimus, eo ipſo quòd negamus actum Moralem eſſe idem formaliter ac liberum, negamus etiam eum idem eſſe ac actum humanum. Ad confirmationem verò dicimus auctores qui ſic lo-

quuntur, non velle actum vt liberum & humanum eſſe formaliter Moralem; ſed tantùm eundem actum qui eſt liber & humanus, eſſe etiam realiter, ſaltem plerumque, Moralem.

Dico 3. *Actum Moralem conſtitui in ratione Moralis, per ordinem ad ſuum obiectum moraliter ſpectatum.* Probatur; nam per illud, proportione ſeruata, conſtitui debet actus Moralis in genere, per quod conſtituuntur actus Morales in ſpecie; atqui actus Morales in ſpecie conſtituuntur per ordinem ad obiectum; ergo idem de actu Morali in genere ſtatuendum eſt. Maior oſtenditur, nam ſicut actus liber in genere eodem modo conſtituitur quo actus liberi in ſpecie conſtituuntur, nempe per ordinem ad potentiam indifferentem, quæ priùs quàm agat, poteſt agere, vel non agere: ita actus Moralis generatim ſpectatus, eodem modo conſtituendus eſt quo actus Morales ſpeciales conſtitui ſolent. Minor ſuadetur; nam actus Morales quoad ſpeciem ſpectati vel ſunt boni, vel mali, vel indifferentes: atqui omnes hi actus in iis ſpeciebus conſtituuntur per ordinem ad obiecta; bonus quidem per ordinem ad obiectum bonum, malus per ordinem ad obiectum malum, & indifferens per ordinem ad obiectum indifferens: vnde ſequitur concluſio.

Vbi aduerte 1. me dixiſſe actum vt Moralem, conſtitui per ordinem ad obiectum moraliter ſpectatum: ſi enim obiectum ſpectetur præcisè quoad ſuam entitatem, illud vt ſic, non poteſt moralitatem actui conferre, vt ex eo patet, quòd idem eſſe poteſt obiectum materiale actus non Moralis, & Moralis. Vt ſi quis inculpabiliter nihil cogitans de honeſtate, aut turpitudine actus, carnes comedat die prohibito; alius verò contra prohibitionem ſcienter, & ſine legitima

cauſa eodem cibo vtatur: prior enim actus ex ratione ſua ſpecifica, etſi liber ſit, non eſt Moralis, cùm nec ſit bonus, nec malus; poſterior verò eſt Moralis, cùm ſit in ſpecie malitiæ. Quod manifeſto indicio eſt moralitatem actus non profluere præcisè ab obiecto materialiter ſpectato, ſed quatenùs moralitati ſubſternitur.

Aduerte 2. obiectum actus accipi moraliter, quatenùs intelligitur vt ſubſtans regulis morum, ſeu quatenùs ab operante ex libertate cognoſcitur vt honeſtum, aut turpe; vt amplectendum, aut fugiendum. Sic enim obiectum induit rationem moralitatis, quam in ipſum actum refundere poteſt; ita vt actus ille ſit moraliter bonus, qui amplectitur obiectum quod honeſtum iudicatur; ille verò ſit moraliter malus, qui fertur in obiectum quod ab ipſo operante malum iudicatur.

ARTICVLVS IV.

Quomodo violentia ſe habeat ad actum humanum.

QVæritur 1. an voluntati poſſit vis ſeu violentia inferri. S. Thomas 1.2. quæſt. 6. art. 4. reſpondet cum hac diſtinctione. Duplex eſt actus voluntatis, vnus ab ipſa immediatè elicitus, vt velle; alius ab ea imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui. Quantum ergo ad actus imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, quatenùs exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur: ſed quantum ad actus elicitos, non poteſt ei violentia inferri, quia actus voluntatis nihil eſt aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori prin-

cipio cognoſcente,quod autem eſt coactum vel violentum, eſt ab exteriori principio. Vt autem hanc reſolutionem clariùs percipias,

Nota 1. violentum illud communiter dici, quod eſt à principio extrinſeco, vim non conferente paſſo; ſed potiùs per internam inclinationem renitente. Ex quo patet 1. illud à quo vis infertur, eſſe agens extrinſecum. 2. ſubiectum quod violentiam patitur, nihil poſitiuè conferre ad id quod in illo, aut per illud violenter fit. 3. imò per internam inclinationem ad id reniti, quia aliàs ſi ad violentiam ſufficeret mera non repugnantia, ſequeretur v.c. gratiam animæ cui infunditur, eſſe violentam; quod ridiculum eſt.

Nota 2. omnino per accidens eſſe: à quocunque agente extrinſeco oriatur violentia: ſi enim impulſus talis eſt vt res moueatur contra propriam inclinationem, motus ille eſt verè violentus, vndecunque oriatur. Quare ij audiendi non ſunt, qui docent Deum non poſſe violentiam inferre creaturæ, etſi illam moueat contra internam illius renitentiam. Hoc enim non minùs abſurdum eſt, quàm ſi diceres calorem à Deo in aqua productum, non eſſe illius ſtatui violentum, nec frigori contrarium; eundem tamen calorem, vel omnino ſimilem, ſi ab igne in aqua producatur, eſſe illi violentum. Eò vel maximè quia non ideo calor eſt aquæ violentus, quia producitur ab igne; ſed quia repugnat naturali illius frigori: quare cum à Deo productus eandem repugnatiam cum illo habeat, non minùs violentus reſpectu aquæ cenſeri debet.

Nota 3. poſſe aliquid violentiam pati tam quoad vim actiuam, quàm quoad paſſiuam: & quidem quoad vim actiuam dupliciter, primò poſitiuè, ſi nimirum cogatur agere contra pro-

priam inclinationem, vt cùm quis ab aliquo violenter impulſus, alium propulſat; ſecundò priuatiuè, vt contingit ſi cum res eſt in proxima diſpoſitione ad agendum, Deus illi concurſum naturaliter debitum deneget; quomodo denegauit igni Babylonico, ne pueros in fornacem iniectos læderet. Quoad potentiam verò paſſiuam illud dicitur violentiam pati, quod priuatur forma connaturali, aut oppoſitam recipit, vt quando aqua ex frigida fit calida: cùm enim hæc mutatio fit contra natiuam aquæ inclinationem, dubium non eſt quin aliquam ei violentiam inferat.

Atque ex his collige 1. quod ait S. Thomas, non poſſe voluntati violentiam inferri, quoad actus elicitos, id de violentia poſitiua, qua quid impellitur ad agendum, accipiendum eſſe. Si enim agatur de violentia priuatiua, omnes fatentur voluntatem à Deo ei ſubiici poſſe, quatenùs poteſt illi concurſum, ſine quo agere nequit, denegare, quando iam ex ſe, & in actu primo eſt proximè diſpoſita ad agendum; vt ſi videnti Deum denegaret influxum neceſſarium ad eum amandum. Illa enim denegatio debiti concurſus, contra internam inclinationem ad actum, aliquam haud dubiè infert violentiam priuatiuam.

Nec idem dicendum eſt de defectu obiecti, quia cùm voluntas non poſſit ferri in incognitum, ea non eſt conſtituta in actu primo ad agendum completo, ſine cognitione obiecti; adeóque nondum ita eſt inclinata ad agendum, vt ob abſentiam obiecti violentiam pati cenſeatur. Secùs autem res habet in concurſu Dei, cò quòd non ſe tenet ex parte actus primi; ſed ex parte actus ſecundi, ſeu actualis operationis.

Collige 2. quod ait S. Thomas, voluntatem

poſſe vim pati in actibus imperatis, id non ſic eſſe accipiendum, vt actus aliquis poſſit eſſe ſimul & à voluntate imperatus, & voluntati violentus. Hoc enim apertè repugnat, quia ſi eſt imperatus, eſt ex propria voluntatis inclinatione; ſi autem eſt voluntati violentus, eſt contra propriam voluntatis inclinationem. Senſus ergo eſt, actus illos poſſe fieri per violentiam, qui aliàs à voluntate imperari ſolent; vt ſi quis violenter alicui brachium moueat, contra illius inclinationem.

Quæritur 2. an violentia cauſet inuoluntarium. Reſpondeo affirmatiuè, ex S. Doctore quæſt. citata art. 5. vbi id probat hac ratione: Commune eſt enim voluntario, ſicut & naturali, quod ſit à principio intrinſeco, violentum autem eſt à principio intrinſeco; vnde ſicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contrà naturam, ita in cognoſcentibus facit aliquid eſſe contra voluntatem. Quod autem eſt contra naturam, dicitur innaturale, & quod eſt contra voluntatem, dicitur inuoluntarium; vnde violentia inuoluntarium cauſat.

Quod ſi obiicias 1. Martyres ad mortem violenter tractos eſſe, non tamen inuoluntariè. Reſpondeo tractionem illam fuiſſe violentam, reſpectu appetitus innati; at verò reſpectu eliciti, non fuiſſe violentam; ſed maximè optatam, & voluntariam, cùm fieret conſentaneè ad illius inclinationem, non contra illam. Ad eum modum quo motio illius qui inflectit propria membra, contra natiuam eorum inclinationem, eſt violenta, reſpectu membrorum quæ ſic moueantur, non autem reſpectu hominis mouentis, vt tradit S. Thomas in reſp. ad 3.

Si obiicias 2. ſtuprum interdum ad culpam imputari puellæ, etſi per vim deflorata ſit, ſic-

que non omne violentum eſſe inuoluntarium. Reſpondeo hoc tantùm verum eſſe, quando puella vel interiùs conſenſit, vel ſi non directè conſenſit, tamen non reſtitit vt potuit, & debuit: ſic enim ſaltem indirectè aliquid contulit ad peccatum, quod proinde non omninò per violentiam patratum fuit. Vt autem hoc clariùs percipias,

Aduerte ex S. Thoma quæſtionis citatæ art. 3. voluntarium illud dici quod eſt à voluntate, primò directè, quod ſcilicet procedit ab ea inquantum eſt agens, vt velle, amare. Secundò indirectè, quod habet locum, quando quis non agit, cùm agere tenetur; ſicut ſubmerſio nauis tribuitur Nauclero, inquantum clauum abiicit quando poteſt, & tenetur nauem gubernare. Et hoc poſteriori modo ſtuprum cenſetur voluntarium reſpectu puellæ, quæ non reſiſtit cum poteſt, & debet, etſi interiùs non conſentiat.

ARTICVLVS V.

Quomodo metus ſe habeat ad actum humanum.

RESpondet S. Thomas quæſt. citata art. 6. ea quæ ex metu fiunt, eſſe mixta ex voluntario, & inuoluntario: ita tamen vt ſimpliciter ſint voluntaria, ſecundum quid verò inuoluntaria. Ratio eſt, quia vnumquodque dicitur eſſe ſimpliciter, ſecundum quod eſt in actu; ſecundum quid verò, quatenùs eſt in apprehenſione, vt patet in eo qui metu naufragij proiicit merces in mare; hæc enim actualis proiectio eſt illi hîc & nunc, ſeu in talibus circunſtantiis voluntaria, quatenùs aſſumitur vt medium quod neceſſarium iudicatur, ad cauen-

dum longè maius damnum. Eſt autem inuoluntaria tantùm, quatenùs conſideratur pro circunſtantiis quæ non ſunt niſi in apprehenſione, nimirum ſi non exiſteret periculum quod verè præſens eſt: quare quod per metum agitur, eſt ſimpliciter voluntarium; inuoluntarium autem ſecundum quid.

Dices 1. qui ex metu proiicit merces in mare, id facit inuitè, vt conſtat ex communi vſu loquendi: at quod fit inuitè, non eſt voluntarium; ergo motus tollit voluntarium. Reſpondeo proiectionem illam non eſſe inuitam ſimpliciter, cùm nec fiat per vim ab agente extrinſeco immiſſam, nec per ignorantiam; ſed per actum à voluntate proiicientis ſcienter volitum, & imperatum ad cauendum grauius damnum impendens. Eſt ergo inuita ad ſummum ſecundum quid, quatenùs mercator etſi malit merces amittere quàm vitam, ſicque mercium eiectio ſit illi ſimpliciter voluntaria, magno tamen dolore afficitur, quòd in eas anguſtias redactus ſit, vt ſibimet ipſi tam graue damnum inferre teneatur, quod aliàs diligenter cauiſſet.

Dices 2. qui ex graui metu, carnes comedit diebus prohibitis, non peccat; ergo talis comeſtio non eſt illi ſimpliciter voluntaria: ſequela patet, quia tranſgreſſio ſimpliciter voluntaria imputatur ad culpam. Reſpondeo, dato antecedenti, quando eſus carnium non vergit in contemptum Eccleſiæ, vel fidei Catholicæ, negandam eſſe conſequentiam: Et ad probationem illius dicendum, præceptum Eccleſiæ quo eſus carnium vetatur, in eo caſu non obligare, adeóque illum qui veſcitur carnibus, non peccare, eſto operetur voluntariè & liberè, quia nullum præceptum tranſgreditur.

Vbi nota, non tantùm præcepta Eccleſiæ non

obligare in graui metu exteriùs incuſſo; ſed ne quidem naturalia, aut diuina affirmatiua, vt præceptum naturale dandi eleemoſynam egenti, vel peccantem coràm ſe corripiendi, item præceptum diuinum confitendi, aut ſumendi Euchariſtiam, &c. Dico affirmatiua; nam quod ſpectat ad negatiua, ea obligant in omni caſu; quia quæ iis prohibentur, ſunt intrinſecè mala, nec ex vlla cauſa honeſtari poſſunt; qualia ſunt adulterium, ſacrilegium, blaſphemia, &c. Quare qui ex metu mortis ipſi intentato, aliquod ex his præceptis violaret, peccaret mortaliter. Quia tamen ea tranſgreſſio eſſet aliquatenùs inuoluntaria, inde etiam peccatum aliqua ex parte minueretur.

Dices 3. ſi ea quæ ex metu etiam graui fiunt, ſunt ſimpliciter voluntaria, ſequeretur omnes contractus qui ex tali metu fiunt, vt emptionem, venditionem, locationem, &c. eſſe ſimpliciter voluntarios, & conſequenter iure naturæ validos; quod tamen abſurdum videtur, cùm ab Eccleſia irritari ſoleant. Reſpondeo negando poſteriorem ſequelam maioris, quia etſi contractus aliquis ſit ſimpliciter voluntarius, inde non ſequitur eum iure naturæ eſſe validum, cùm ad illius valorem eo iure exigi poſſit non modò ſimpliciter voluntarium, quod cum inuoluntario ſubſiſtit; ſed omnino liberum, nullaque iniuria extortum, quod proinde omne inuoluntarium excludat: vt patet in donatione quæ iure ipſo naturæ plenam libertatem exigit, adeóque nulla cenſetur, ſi graui metu extorta ſit.

Inſtabis, hinc ſaltem ſequi alios contractus qui tantam libertatem non exigunt, quali eſt venditio metu extorta, pro iuſto tamen pretio, ex iure naturæ eſſe validos, ac proinde auctori-

tate humana irritari non poſſe. Reſpondeo hoc poſterius non bene inferri,quia cùm damna innumera & grauiſſima ex eiuſmodi contractibus oriri poſſint,ius ipſum naturæ exigere videtur, vt ad auertenda à Republica hæc mala, irritari poſſint.

Dices 4. abſurdum videri quod abſolutè ait S. Thomas, id quod metu fit, eſſe ex parte inuoluntarium; hinc enim ſequitur illius pœnitentiam eſſe inuoluntariam qui ex metu inferni de peccatis ſuis dolet. Reſpondeo ſanctum Doctorem non velle,id quod metu fit,eſſe ſemper inuoluntarium; ſed quod ita ſit, vt etſi voluntas in illud conſentiat;ægrè tamen fert quòd conſenſum præſtare cogatur, vt patet exemplo proiicientis merces in mare. vnde ſi ille qui ob inferni metum pœnitentiam agit,ita affectus eſt vt nollet pœnitentiam ſuſcipere, niſi metus ingrueret, ſane illius dolor eſt ex parte inuoluntarius: Erit autem omninò voluntarius, ſi eiuſmodi nolitio,quæ oritur ex amore voluptatum quibus pœnitentia priuat, per inferni metum planè extinguatur.

ARTICVLVS VI.

Quomodo concupiſcentia ſe habeat ad actum humanum.

SAnctus Thomas 1. 2. quæſtione 6. toties citata art. 7. docet concupiſcentiam non cauſare inuoluntarium;ſed magis facere aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in illud fertur; per concupiſcentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiſcit; & ideo concupiſcentia magis iuuat vt aliquid ſit

voluntarium, quàm inuoluntarium. Vt autem hæc doctrina meliùs intelligatur,

Obſeruandum 1. ex eodem ſancto Doctore 1.2. quæſt.77. art. 6. paſſionem appetitus ſenſitiui ſe habere ad liberum arbitrium, & antecedenter, & conſequenter; antecedenter quidem, ſecundum quod paſſio appetitus ſenſitiui trahit, vel inclinat rationem & voluntatem: Conſequenter verò, quatenùs, motus ſuperiorum virium, ſi ſint vehementes, redundant in inferiores; non enim poteſt voluntas intensè moueri in aliquid, quin excitetur aliqua paſſio in appetitu ſenſitiuo.

Obſeruandum 2. non eſſe hic quæſtionem de concupiſcentia conſequente, quia cùm ſequatur actum voluntatis, non poteſt illum augere vel minuere; ſed de antecedente quâ voluntas excitatur ad agendum. Et de iſta S. Thomas duo ſtatuit articulo illo 7. initio huius articuli citato, 1. eam non cauſare inuoluntarium. 2. imò magis facere aliquid voluntarium, id eſt augere voluntarium, vt Interpretes communiter intelligunt. Verùm contra hanc doctrinam,

Dices 1. metus cauſat inuoluntarium; ergo & concupiſcentia. Antecedens ſupra probatum eſt: ſequela oſtenditur, quia ſicut metus ideò cauſat inuoluntarium, quia impellit vt fiat aliquid quod aliàs diſplicet; ita concupiſcentia cauſat inuoluntarium, cùm voluntatem impellat ad actum ipſi quodammodo ingratum. Reſpondeo negando conſequentiam, & ad illius probationem dico, ideo metum cauſare inuoluntarium, quia mouet ad faciendum aliquid quod repugnat voluntati, etiam cùm fit: at concupiſcentia mouet voluntatem ad actum qui tunc illi non diſplicet, etſi antequam accederet concupiſcentia, ei fortè gratus non eſſet.

Dices 2. Illud quod minuit cognitionem, minuit voluntarium: atqui concupiſcentia minuit cognitionem; ergo minuit voluntarium. Maior probatur, quia voluntarium illud eſt ex ſupradictis, quod fit à principio intrinſeco, præcedente cognitione: Minor oſtenditur, quia concupiſcentia inflammatus parum conſiderat quod agendum eſt. Reſpondeo maiorem eſſe veram, ſi ille defectus aliunde non ſuppleatur: at ſuppletur in caſu de quo agimus, quia etſi aliquo modo cognitio minuatur, operatio tamen voluntatis multum augetur, & intenditur. Quare cùm in actu voluntario habenda potiùs ſit ratio volitionis, quàm præuiæ cognitionis, vt perſpicuum eſt; hinc fit vt voluntarium per concupiſcentiam ſimpliciter augeatur.

Dices 3. non poteſt augeri voluntarium, per id quo minuitur liberum; at liberum minuitur per concupiſcentiam, ergo per illam non augetur voluntarium. Maior probatur, quia actus liber radicatur in voluntario, eumque intrinſeceè ſupponit. Minor verò ſuadetur, quia quod fit per concupiſcentiam, fit cum maiori impetu, & ad vnum determinatione, adeóque cum minori libertate. Confirmatur; quia cùm concupiſcentia minuat cognitionis indifferentiam, conſequenter minuit indifferentiam voluntatis, vt ex infra dicendis, vbi de libertate, intelligi poterit. Reſpondeo maiorem falſam eſſe, & ad illius probationem dico, etſi idem actus qui eſt liber, ſit etiam aliquo ſenſu voluntarius, quatenùs nempe à voluntate efficienter procedit, id non impedire quin diuerſas ſortiatur conditiones; ſicque fieri poſſe vt eadem re qua minuitur actus vt liber, augeatur vt voluntarius. Vnde ad minorem dico, eâ euidenter probari quod intendimus, ſiquidem concupiſcentia eo ipſo

quod

quod facit vt voluntas agat cum maiori determinatione ad vnum, minuit liberum; & quatenùs ſimul efficit vt idem actus voluntatis fiat cum maiori intenſione, & delectatione, auget voluntarium. Ad confirmationem verò dicendum eſt, ea quidem probari per concupiſcentiam minui liberum, non tamen minui voluntarium: eo quod voluntarium ex ſe non exigit indifferentiam iudicij; ſed perfectè ſubſiſtit cum cognitione ſiue indifferenti, ſiue determinata ſolius obiecti, quam manere ſupponimus.

Inſtabis: quod minuit peccatum, minuit voluntarium; at concupiſcentia minuit peccatum, ergo & voluntarium. Reſpondeo negando maiorem, quia cùm ad peccatum non ſufficiat voluntarium; ſed requiratur liberum propriè dictum, ex eo quòd concupiſcentia minuat peccatum, non rectè colligitur eam minuere voluntarium, ſed liberum. Vnde quod ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 77. art. 2. paſſionem minuere peccatum, quia minuit voluntarium, ibi voluntarium pro libero ſumendum eſt.

Dices 4. intelligi non poſſe quomodo illud non ſit minùs voluntarium, quod ſimul fit à voluntate, & à concupiſcentia, quam quod à ſola voluntate profluit; quia cùm concupiſcentia non poſſit cauſare actum voluntatis, niſi vt principium extrinſecum, conſequenter aliquid minuit de voluntario, tantùm abeſt vt illud augeat. Reſpondeo falſum eſſe id non poſſe intelligi, quia ſicut rectè intelligimus actum amoris Dei, qui fit cum maxima intenſione & ſuauitate, per impulſum gratiæ efficacis, non eſſe minùs voluntarium, quàm alium quemcumque actum à voluntate ſine tali auxilio elicitum; ita probè intelligi poteſt actum à volũtate per concupiſcentiam adacta, elicitum, non eſſe minùs

voluntarium, quàm illum qui à ſola voluntate producitur.

Imò hoc poſterius longè faciliùs concipi poteſt, quia cum concupiſcentia indirectè tantùm moueat voluntatem ad aliquem actum, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 9 art. 2. quatenùs ſcilicet ita hominem afficit, vt ei bonum & conueniens videatur aliquod obiectum, quod aliàs ipſi non arrideret; ſanè talis cauſandi modus valde improprius nullo modo impedit quin actus per concupiſcentiam in voluntate excitatus, à ſola voluntate totus realiter profluat, ac proinde ſit perfectè voluntarius: cùm tamen actus bonus non modò à voluntate; ſed etiam ab auxilio gratiæ totus directe & phyſicè producatur.

ARTICVLVS VII.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad actum humanum.

PRæmoneo 1. ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 6. art. 8. ignorantiam eatenùs cauſare inuoluntarium, quatenùs priuat cognitione quæ præexigitur ad voluntarium, vt ſuprà dictum eſt, non tamen quamlibet ignorantiam huiuſmodi cognitionem tollere.

Præmoneo 2. ignorantiam tripliciter ſe habere ad actum voluntatis, primò antecedenter, quando non eſt voluntaria, & eſt cauſa volendi id quod, ſi adeſſet ſcientia oppoſita, non fieret: vt cùm aliquis adhibita diligentia eiaculatur ſagittam in amicum, putans eſſe feram; eumque interficit, quem aliàs non vellet interficere.

Secundò concomitanter, quando aliquid fit

cùm ignorantia,ita tamen vt quamuis ignorantia abeſſet,id nihilominùs fieret: vt cum quis inimicum interficit, putans eſſe feram, quem nihilominùs æque interfeciſſet,etſi nouiſſet.

Tertiò conſequenter, quando ipſa ignorantia eſt voluntaria, quod duobus modis contingere poteſt, 1. ita vt actus voluntatis directè & expreſsè feratur in ignorantiam; vt cùm quis ignorare vult præcepta quò liberiùs peccet,iuxta illud Iob. 22. *Scientiam viarum tuarum nolumus*, & hæc ignorantia vocatur affectata. 2 ita vt ignorantia indirectè ſit volita, vt dum quis notitiam quam poteſt & debet habere,non curat acquirere; & hæc plerumque vocatur ignorantia craſſa,qualis in multis eſſe ſolet qui ignorant articulos fidei. Quibus poſitis,

S. Thomas tria docet 1. Ignorantiam antecedentem cauſare inuoluntarium ſimpliciter, cuius ratio ex dictis perſpicua eſt, quia quod fit ex tali ignorantia neque eſt volitum in ſe, cùm non ſit cognitum,neque in ſua cauſa ſeu in ignorantia,cùm hæc etiam non ſit volita. Aliunde verò voluntas ab eo habitualiter auerſa eſt, imò & actualiter illud refugeret, ſi ſciret quid agatur.

Vbi nota 1. quod agitur per eiuſmodi ignorantiam antecedentem, cùm planè ſit inuoluntarium, nullo modo imputari ad culpam: vnde non peccauit Iacob accedens ad Liam, quia inuincibiliter putabat eſſe Rachelem.

Nota 2. id quod fit per ignorantiam antecedentem,eſſe inuoluntarium ſecundùm eam tantùm rationem qua cauſatur ab illa, non ſecundum aliam. Quo fit vt ſi quis ſcienter occidat hominem,quem tamen neſcit eſſe clericum,illa occiſio ſit voluntaria reſpectu hominis, non reſpectu clerici. Ex quo vlteriùs ſequitur, occiſe-

rem eſſe quidem reum homicidij, non tamen excommunicationis in Clericorum interfectores latæ.

Docet 2. ignorantiam comitantem non cauſare inuoluntarium, quia, vt ait Philoſophus 3. Ethic. cap. 1. non cauſat aliquid repugnans voluntati; ſed cauſare non voluntarium, quia non poteſt eſſe actu voluntarium quod ignoratur.

Quo loco aduerte 1. ignorantiam comitantem non cauſare actum; ſed tantùm illum comitari, vt ſupra diximus: quod duobus modis intelligi poteſt, 1. ita vt talis ignorantia non potuerit impediri, adeóque ſit antecedens & inuincibilis. 2. ita vt potuerit adhibita diligentia impediri, ac proinde ſit conſequens & vincibilis.

Aduerte 2. aſſertionem ſecundam S. Thomæ intelligendam eſſe de ignorantia comitante, ſiue ſit antecedens, ſiue conſequens, quatenùs ait per illam non cauſari inuoluntarium: quia cùm ignorantia comitans qualiſcunque ſit, non cauſet actum, adeóque non efficiat vt actus diſpliceat voluntati, hinc ſequitur actum illum non eſſe vllo modo inuoluntarium.

Aduerte 3. quod ait S. Doctor, ignorantiam comitantem cauſare non voluntarium, id intelligendum eſſe de illa ignorantia vt eſt antecedens, & omnino inuoluntaria; ſiquidem actio facta cum tali ignorantia, neque in ſe eſt voluntaria ob ignorantiam, neque in ſua cauſa, cùm, adhibita prudenti diligentia, vt ſupponimus, facta ſit. Vnde qui cum eiuſmodi ignorantia interficit inimicum, non peccat, eſto ita habitualiter affectus ſit, vt ſi ſciret eſſe inimicum, æquè occideret: illa enim voluntas habitualis non influit actu in homicidium, ſed tantùm influe-

ret ſi ignorantia abeſſet, quo caſu ad peccatum imputaretur.

Aduerte 4. ſi ignorantia comitans ſit voluntaria,& conſequens,actum cum ea elicitum eſſe voluntarium. Vnde moraliter peccat qui, non adhibita ſufficienti diligentia, catapultam explodit in hominem quem putat eſſe ceruum, eumque interficit. Licet enim ea occiſio non ſit voluntaria in ſeipſa, eſt tamen voluntaria in ſua cauſa, quatenus occiſor eo ipſo quod voluntarie omiſit ſufficientem diligentiam, cenſetur ſaltem implicitè & indirectè velle interfectionem quæ inde ſequuta eſt.

Docet 3. ignorantiam conſequentem, cùm ſit voluntaria, non cauſare inuoluntarium ſimpliciter, cauſare tamen inuoluntarium ſecundùm quid, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non eſſet, ſcientia præſente.

Quibus verbis duo continentur, alterum, ignorantiam conſequentem, quæ eſt cauſa operis,non cauſare inuoluntarium ſimpliciter; quia cùm hæc ignorantia ſit volita, quod ex ea ſequitur, cenſetur ſimpliciter voluntarium, non quidem directè, ſed indirectè; vt omiſſio ſacri eſt voluntaria illi qui ſcire neglexit,an eſſet præceptum audiendi Miſſam.

Alterum, eandem ignorantiam cauſare inuoluntarium ſecundum quid; illa enim omiſſio ſacri, etſi ſimpliciter ſit voluntaria, cenſetur inuoluntaria ſecundum quid, quatenùs homo ita affectus eſt vt ſacrum audiuiſſet, ſi præceptum non ignoraſſet.

Vbi obſeruandum eſt hoc procedere de ignorantia conſequente non affectata, ſi enim ſit affectata, eo ſenſu vt velit quis ignorare præcepta quo liberius peccet, ſic non minuit; ſed

auget voluntarium, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 76. art. 4. Et ratio eſt, quia ſi fiat comparatio inter duos peccantes, quorum alter cum ſcientia præcepti ſimpliciter peccat, alter data opera, vult præceptum ignorare, ne illius fortè conſideratione vllo modo retardetur à peccato, negari non poteſt quin iſte ex maiori affectu & impetu voluntatis peccet quàm ille, adeóque magis voluntariè.

Si tamen ignorantia affectetur non ad liberiùs peccandum; ſed ne cum tanto Dei contemptu peccetur, hoc modo dicendum eſt ignorantiam affectatam minuere voluntarium: ſiquidem ea quæ fiunt ex maiori contemptu, cenſentur magis voluntaria, quàm quæ fiunt ex minori: vnde etiam hæc ignorantia minuit peccatum.

CAPVT II.

DE LIBERTATE HVMANA.

ARTICVLVS PRIMVS.

An ad liberum arbitrium requiratur libertas à neceſſitate.

PRæmoneo 1. cùm liberum illud ſit quod aliquo vinculo exſolutum eſt, tot eſſe libertates quot ſunt vincula à quibus homo liberari poteſt: vnde alia eſt libertas à ſeruitute legis Moſaicæ, quæ Chriſtianis; alia libertas à peccato, quæ iuſtis; alia libertas à corruptione, quæ beatis; alia libertas naturalis quæ omnibus

hominibus indita eſt à natura, & per quam maximè in ſuis operationibus à modo agendi brutorum diſtinguuntur.

Præmoneo 2. non hîc agi de libertate à ſeruitute legis Moſaicæ, nec de libertate à peccato, nec de libertate à corruptione, quia libertas hæc impropria eſt & metaphorica; ſed de libertate naturaliter omnibus hominibus indita, & difficultas in eo conſiſtit, an ad libertatem hominis ſufficiat quod ſit liber à coactione, an verò requiratur quod etiam ſit liber à neceſſitate.

Præmoneo 3. illud dici liberum à coactione, quod etſi neceſſariò agat, ſponte tamen ſeu voluntarie, adeóque ex principio intrinſeco operatur; liberum verò à neceſſitate, quod non modò ſponte agit, ſed etiam cum indifferentia ad vtrumlibet, ita vt antequam agat, poſſit agere, vel non agere. Itaque

Recentiores Hæretici grauiter contendunt 1. hominem in ſtatu innocentiæ fuiſſe præditum libertate perfecta, vt dicit exſolutionem non modò à coactione; ſed etiam à neceſſitate. 2. poſt peccatum primi parentis hominem potiri quidem libertate à coactione; non tamen à neceſſitate, ſaltem in rebus ad ſalutem ſpectantibus; ita vt in eorum ſententia idem nunc ſit agere liberè, & agere ſponte ſeu voluntariè.

Verùm ſententia Catholica ſtatuit in homine, etiam poſt peccatum primi parentis, manſiſſe arbitrium non modò à coactione; ſed etiam à neceſſitate agendi liberum. Probatur 1. ex loco illo celeberrimo Eccleſiaſtici 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilij ſui. Adiecit mandata & præcepta ſua; ſi volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te, &c. Appoſuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrige manum tuam.* Quibus verbis indifferentia vo-

luntatis humanæ ad mandata ſeruanda, vel non ſeruanda, adeò perſpicuè ſtabilitur, vt nihil illuſtrius dici potuerit.

Nec dicas ea verba intelligi tantùm de primis parentibus pro ſtatu innocentiæ, hoc enim euidenter falſum eſt; tum quia etſi detur priora de illis tantùm intelligi, certè ſequentia illa, *ſi volueris, &c appoſuit tibi, &c.* ad primos parentes, qui longè ante è viuis exceſſerant, dirigi non poſſunt, vt perſpicuum eſt: tum quia eodem illo teſtimonio plerique Patres libertatem hominis probant, ac præter alios Auguſtinus lib. de gratia & libero arbitrio cap. 2. vbi ex eo ita concludit: *Ecce apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Probatur 2. ex Patribus. Hieronymus lib. 2. aduerſus Iouin. *Liberi arbitrij*, inquit, *nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioqui vbi neceſſitas, nec corona eſt.* Et in epiſt. 146. hæc habet; *Solus Deus eſt in quem peccatum non cadit, cætera cùm ſint liberi arbitrij, iuxta quod homo ad imaginem & ſimilitudinem Dei factus eſt, in vtramque partem ſuam poſſunt flectere voluntatem.* Ex quibus conſtat adeò verum eſſe hominis libertatem eſſe exſolutam agendi neceſſitate, & potiri indifferentia ad vtrumlibet, vt in hoc conſiſtat Dei imago homini impreſſa.

Auguſtinus præter quàm quòd lib. de natura & gratia cap. 65. valde probat teſtimonium Hieronymi priori loco allatum, ita ſcribit lib. 2. contra Fauſtum cap. 5. *Et nos quidem ſub fato ſtellarum nullius hominis geneſim ponimus, vt liberum arbitrium voluntatis quo vel bene, vel malè viuitur, propter iuſtum iudicium Dei ab omni neceſſitatis vinculo vindicemus.* Quibus verbis & apertè negat voluntatem agere ex neceſſitate, ſiue bene, ſiue malè operetur: & rationem affert, quia iuſtè à

Deo non iudicaretur, ſi ex neceſſitate ageret. Et in Pſal. 113. ad illud: *Omnia quæcunque voluit fecit; inueniemus aliquid*, inquit, *quod libera voluntate faciamus? inuenimus plane, cum ipſum Deum amando laudamus; hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas; non enim ex neceſſitate, ſed quia placet.*

Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Eſt vero*, inquit, *data ratio voluntati vt inſtruat illam, non vt deſtruat, deſtrueret autem ſi neceſſitatem ei vllam imponeret, quo minus liberè pro arbitrio ſeſe volueret, ſiue in malum conſentiens appetitui, &c. ſiue ad bonum gratiam ſequens.* Et poſtea, *cæterum quod ſui liberum non eſſe cognoſcitur, quo pacto vel bonum ei, vel malum imputatur? Excuſat nempe vtrumque neceſſitas: porrò vbi neceſſitas, ibi libertas non eſt, vbi libertas non eſt, nec meritum, ac per hoc nec iudicium.* Ex quibus teſtimoniis patet per agendi neceſſitatem tolli libertatem, meritum, & iudicium; quia actus ex neceſſitate elicitus neque eſt liber, neque bonus aut malus, adeóque nec præmio, nec pœna dignus. Vide plura de libertate indifferentiæ ex Bernardo in conſenſu Orbis cap. 10. ex quo perſpicuum fit, eandem omnino manſiſſe indifferentiam in homine poſt peccatum, quæ fuit in illo ante peccatum.

Probatur 3. ex antiquis Scholaſticis. Magiſter 2. ſent. diſt. 25. *Iam vero*, inquit, *ad propoſitum redeamus, ſcilicet ad liberi arbitrij tractatum quod Philoſophi definientes dixerunt, liberum de voluntate iudicium, quia poteſtas & ipſa habilitas voluntatis & rationis, quam ſuprà diximus eſſe liberum arbitrium, libera eſt ad vtrumlibet, quia libere poteſt moueri ad hoc, vel ad illud.* Et poſtea docet, liberum Dei arbitrium omni agendi neceſſitate carere; ac tandem generatim libero arbitrio tribuit potentiam agendi, non modò coactione,

ſed etiam neceſſitate ſolutam; *quia*, inquit, *ſine coactione & neceſſitate valet appetere, vel eligere quod ex ratione decreuerit.*

S. Bonauentura 2. diſt. 25. parte 2. quæſt. 2. accipit liberum arbitrium duobus modis, 1. vt eſt liberum, ſeu quatenùs opponitur coactioni, vt explicat Gabriel eadem diſt. quæſt. vnica. 2. vt eſt deliberans, ſeu quatenùs eſt principium operationum moralium, & quæ fiunt ex deliberatione; ac priori modo fatetur liberum arbitrium eſſe poſſe non ſolùm reſpectu contingentis; ſed etiam reſpectu neceſſarij, vt patet in Deo, & beatis. Poſteriori verò fatetur neceſſitatem repugnare libertati: *Si autem loquamur*, inquit, *de libero arbitrio ſecundum quod deliberans, vtrum hoc fiat, vel non fiat, ſic actus eius de quo deliberat eſt contingens, nullus enim deliberat de neceſſario, & impoſsibili.*

S. Thomas agendi neceſſitatem à libertate locis innumeris excludit, vt 1. p. quæſt. 19. art. 10. cùm ait: *Liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu.* Et 1. 2. quæſt. 10. art. 4. *Quia*, inquit, *voluntas eſt principium non determinatum ad vnum; ſed indifferenter ſe habens ad multa, ſic Deus eam mouet quod non ex neceſsitate ad vnum determinat; ſed manet eius motus contingens & non neceſſarius, niſi in his ad quæ naturaliter mouetur.* Quibus verbis apertè refelluntur qui ideò putant voluntatem ad agendum debere determinari, & neceſſitari, quia eſt indifferens ad multa, cùm potiùs è contra S. Doctor ob talem indifferentiam, agendi neceſſitatem à voluntate excludat. Tandem vt plura prætermittam quæ in Defenſione S. Thomæ videri poſſunt, quæſt. 6. de malo, art. vnico ait eſſe hæreticam eorum ſententiam qui docent voluntatem hominis ex neceſſitate quidem moueri

ad aliquid agendum, non tamen cogi, eo quod per illam tollitur ratio meriti & demeriti in humanis actionibus. Ait etiam eſſe numerandam inter extraneas Philoſophiæ opiniones, quia non ſolùm repugnat fidei; ſed etiam ſubuertit omnia principia Philoſophiæ Moralis.

Rurſus quatuor ſequentes propoſitiones olim à Facultate Pariſienſi damnatæ fuerunt. 1. Liberum arbitrium non eſt dominus actuum ſuorum. 2. Liberum arbitrium hominis non habet poteſtatem ad oppoſita, nec illi conuenit ea poteſtas ex illius natura & intrinſeca ratione. 3. Libertas & neceſſitas eodem conueniunt, reſpectu eiuſdem, & ſola violentia repugnat libertati naturali hominis. 4. Liberum arbitrium liberè vult quidquid ſponte ſua voluntariè vult, ita vt quod neceſſariò vult, idem liberè velit.

Probatur 4. auctoritate Pij V. & Gregor. XIII. in Bulla contra Michaëlem Baium, vbi damnatur propoſitio illa, quod voluntariè fit, etiam ſi neceſſitate fiat, liberè tamen fit: & iſta, ſola violentia repugnat hominis libertati. Item auctoritate Vrbani VIII. in eadem Bulla contra Ianſenium renouata, & à Facultate Pariſienſi quoad doctrinam recepta anno 1644. die 15. Ian. quo die prohibuit tam Doctoribus, quàm Baccalaureis ne probent vel ſuſtineant propoſitiones per bullas Pij V. Gregorij XIII. & Vrbani VIII. ſummorum Pontificum damnatas. Accedit conſtitutio Innocentij X. nouiſſimè lata contra quinque propoſitiones eiuſdem Ianſenij, quarum tertia qua ſtatuitur, ad merendum & demerendum in ſtatu naturæ lapſæ non requiri in homine libertatem à neceſſitate; ſed ſufficere libertatem à coactione, vt hæretica, eſt damnata. Quæ quidem Conſtitutio

non modò ab Epiſcopis Galliæ; ſed etiam à prædicta Facultate Pariſienſi, magno Doctorum conſenſu & applauſu 1. Auguſti huius anni 1653. recepta fuit.

Probatur 5. ratione ex dictis auctoritatibus deſumpta; nam ſi homo agit ex neceſſitate, tolluntur virtus & peccatum, præmia & pœnæ, conſilia & præcepta, obiurgationes aliaque eiuſmodi quæ ad bonum ex ſe inducunt, & à malo deterrent. Conſtat enim vel ipſo lumine naturali, non eſſe tribuendum laudi, vel vituperio quod caueri non poteſt, & fruſtrà adhiberi inductiones Morales, vbi voluntas ad alteram partem ex neceſſitate alligata eſt.

Confirmatur: nam alioqui infantes, ſtulti; imò & bruta animalia cùm ſponte & ſine coactione operentur, agerent liberè, & conſequenter eorum operationes eſſent capaces honeſtatis & turpitudinis Moralis, meriti & demeriti, quod abſurdiſſimum eſt. Ex quibus tandem concluditur, per liberum hominis arbitrium propriè dictum intelligi facultatem illius naturalem agendi neceſſitate ſolutam, adeóque indifferentem ad agendum & non agendum: quod ex infrà contra Phyſicam prædeterminationem dicendis ampliùs confirmari poterit.

Contra allatam reſolutionem Catholicam hæretici nonnulla obiicere ſolent ex Auguſtino, quæ iamdiu à Controuerſiarum tractatoribus ſoluta fuerunt. In primis obiiciunt illud ex lib. 5. de Ciuit. cap. 10. *Si illa definitur neceſſitas ſecundùm quam diximus neceſſe eſſe vt ita ſit aliquid, vel ita fiat, neſcio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Verùm antequam reſpondeatur;

Aduerte 1. duplicem eſſe neceſſitatem, aliam antecedentem, aliam conſequentem; prior ne-

ceſſitas eſt illa quæ oritur ex aliqua ſuppoſitione à libertate independente, vt eſt in beatis neceſſitas amandi Deum, ſuppoſito lumine gloriæ; poſterior verò illa dicitur quæ oritur ex ſuppoſitione à libertate pendente, vt eſt in me neceſſitas ſcribendi, ex hypotheſi quod ſcribam; quia quidquid eſt, neceſſe eſt eſſe quandiu eſt, vt alias ex Philoſopho retulimus vbi de futuris contingentibus.

Aduerte 2. priorem neceſſitatem repugnare libertati propriè ſumptæ, vt dicit indifferentiam ad vtrumlibet: qui enim tali aliqua neceſſitate præuenitur, adeò potenter adigitur ad vnam partem, vt alteram amplecti non poſſit, adeóque non maneat indifferens ad hoc vel illud agendum; poſteriorem verò non pugnare cum libertate, quia illius vſum ſine impedimento exercitum ſupponit. His poſitis,

Reſpondeo Auguſtinum loco citato nullam admittere neceſſitatem in voluntate noſtra niſi conſequentem, vt perſpicuum eſt ex his verbis. *Sic etiam cùm dicimus neceſſe eſſe vt cum volumus, libero velimus arbitrio, & verum procul dubio dicimus, & non ideo ipſum liberum arbitrium neceſſitati ſubiicimus, quæ adimit libertatem.* Non enim aliam admittit neceſſitatem vt libertatis amicam, præter illam qua neceſſe eſt nos velle quando volumus, quæ haud dubiè eſt conſequens, vt explicatum eſt. Vnde oſtendit poſtea neceſſitatem peccandi ex præſcientia diuina ortam, non officere libertati; ſiquidem Deus præſciuit hominem peccaturum, quia verè peccaturus eſt, cùm poſſet non peccare.

Secundò obiiciunt illud eiuſdem Auguſtini in Enchirid. cap. 105. *Poſtea verò ſic erit vt malè velle non poſſit, nec ideò libero carebit arbitrio, multò quippe liberius erit arbitrium, quod omninò non poterit.*

ſeruire peccato. Quibus verbis docet per impoſſibilitatem peccandi quæ beatis competit, adeoque per neceſſitatem non peccandi, non modò non tolli aut minui libertatem, quin potiùs augeri.

Reſponderi poteſt 1. Auguſtinum loqui hoc loco de libertate illa impropria & metaphorica, quæ in gratia, & peccati excluſione conſiſtit: cùm enim hoc modo ſit liber qui in hac vita non eſt ſubditus peccato, multò magis eodem ſenſu ille liber dicendus eſt, qui in peccatum labi non poteſt; quod proprium eſt beatorum.

Reſpondeo 2. Auguſtinum poſſe intelligi de libertate, quatenùs ſumitur pro eo quod libenter fit, ſeu pro ſpontaneo & voluntario; beati enim ex vi ipſius viſionis beatificæ, tanto amoris impetu feruntur in Deum, tantoque gaudio ex ea viſione, & ex eo amore perfunduntur, vt nihil ipſis gratius, libentius, magiſque voluntarium obtingere poſſit, quàm obiectum illud infinitè bonum & ſuaue in perpetuas æternitates complecti, atque adeò ſummo ſtudio quidquid illi diſplicet, cauere.

Reſpondeo 3. beatos etſi peccare nequeant, eſſe liberiores libertate propriè dicta, non quidem in ipſa peccati vitatione: ſed in electione bonorum quæ neceſſariam cum beatitudine connexionem non habent. Certi ſunt enim ſe eiuſmodi actus ſine errore, ſine culpa, & ſine aliis defectibus, quibus actus humani in hac vita obnoxij ſunt, elicere poſſe, adeoque liberiùs eos operari poſſunt. Atque eo ſenſu S. Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 10. ad 2. libertatem Dei cum neceſſitate non peccandi coniunxit dicens: *Et tamen ad oppoſita ſe habet, in quantum poteſt velle hoc eſſe, vel non eſſe: ſicut & nos non peccando poſſumus*

velle ſedere, & non velle ſedere. Quæ verba conſentanea ſunt concluſioni quam S. Doctor tradit in corpore eiuſdem art. in hunc modum: *Cum igitur Deus ex neceſſitate ſuam bonitatem velit, alia vero non ex neceſſitate, reſpectu illorum qua non ex neceſſitate vult, liberum arbitrium habet.*

Tertiò vrgent illud Auguſtini eodem loco, *Neque enim aut voluntas non eſt, aut libera dicenda non eſt, qua beati ſic eſſe volumus, vt eſſe miſeri non ſolum nolumus; ſed nequaquam prorſus velle poſſumus.* Reſpondeo 1. ex Durando 2. diſtinct. 24. quæſt. 2. libertatem hîc ſumi latè, vt comprehendit omnem actum voluntarium; ad libertatem autem arbitrij requiri indifferentiam ad vtrumlibet, excluſa non modò coactione; ſed etiam quacunque neceſſitate abſoluta, ſeu antecedente. Et confirmatur ex S. Thoma loco citato, vbi ait; non pertinere ad liberum arbitrium quòd volumus eſſe fœlices, ſed ad naturalem inſtinctum.

Reſpondeo 2. duplicem eſſe libertatem, aliam ſpecificationis ſeu contrarietatis, aliam contradictionis ſeu exercitij: prior in eo conſiſtit vt poſſimus aliquid velle, vel illius oppoſitum, vt amplecti virtutem, aut vitium; poſterior verò in eo poſita eſt vt poſſimus aliquid velle, aut non velle, vt peccare, aut non peccare. itaque verba Auguſtini ſic debent intelligi, vt voluntas noſtra non poſſit non velle beatitudinem; aut velle miſeriam quantum ad ſpecificationem, poſſe tamen quoad exercitium vt vel experientia conſtat, cùm non ſemper actu cogitemus de beatitudine, & eatenùs eſſe liberam. Quæ diſtinctio traditur a S. Thoma quaſt. 6. de malo, art. vnico ad 7. his verbis: *Bonum perfectu, quod eſt beatitudo, voluntas non poteſt non velle, ita ſcilicet quod velit eius oppoſitum; poteſt tamen non velle*

actu, quia poteſt auertere cogitationem beatitudinis. Alias obiectiones prætereo, vel quia alterius ſunt loci, vel quia ex dictis facilè ſolui poſſunt.

ARTICVLVS II.

An Phyſica prædeterminatio repugnet libertati.

NOnnulli recentiores contendunt voluntatem noſtram in nullum actum prodire poſſe, quin à Deo vt à prima cauſa ad illum præuia quadam motione reali & Phyſica determinetur, ſicque phyſicè prædetermínetur. Quod ſi accuratiùs inquiras, in quo poſita ſit ratio totalis eiuſmodi motionis, ſcito eam in eo conſiſtere, vt fusè oſtendimus in ſuaui Concordia diſp. 2. ſect. 1. quod ſit entitas aliqua realis, recepta in voluntate antecedenter ad operationem illius, cuius poſitio non ſit in noſtra poteſtate; ſed à ſola Dei voluntate pendeat eam dare, vel non dare cui voluerit, quæ ſit planè neceſſaria ad omnes actus ſiue bonos, ſiue malos materialiter ſpectatos; & qua poſita neceſſe ſit voluntatem operari actum illum particularem ad quem impellitur, non quidem neceſſitate conſequente, vel infallibilitatis fundata in præſcientia operationis futurę; ſed in neceſſitate antecedente orta ex naturali & intrinſeca vi ipſius motionis prædeterminantis, independenter à quacunque præſcientia operationis futuræ.

Verùm communis ſententia Philoſophorum, & Theologorum ſtatuit prædeterminationem Phyſicam ita intellectam repugnare libertati, adeóque ad liberum arbitrium requiri exſolutionem à prædeterminatione Phyſica. Proba-

tur 1. ex dictis; nam ſi neceſſitas agendi repugnat libertati, conſequenter illi repugnat prædeterminatio Phyſica; ſequela oſtenditur, quia hæc in conceptu ſuo includit neceſſitatem agendi. Confirmatur; nam omnis neceſſitas vel eſt antecedens, vel conſequens, & illa repugnat libertati, non hæc: at neceſſitas incluſa in Phyſica prædeterminatione non eſt conſequens; ſed antecedens, cùm actum non ſupponat, ſed illum efficiat, ergo repugnat libertati.

Reſpondent aliqui neceſſitatem antecedentem non repugnare libertati, quando ſe tenet ex parte primæ cauſæ, quia Deus cùm ſit omnipotens, poteſt efficaciter applicare voluntatem creatam ad actum in particulari, ſecundùm modum libertatis. Verùm hoc refellitur, quia neceſſitas antecedens ex ſe & natura ſua omnino repugnat libertati, ad cuius rationem requiritur indifferentia ad vtrumlibet, vt art. præcedenti probatum eſt: quare Deus etſi ſit omnipotens, efficere non poteſt vt idem actus voluntatis fiat ex neceſſitate antecedente, ſimulque fiat liberè: ſicut efficere non poteſt vt homo ſimul ſit cæcus, & videns; aut quod aër ſimul ſit lucidus, & tenebroſus. Imò neceſſitas antecedens orta ex omnipotentia Dei multò efficaciùs ligat voluntatem ad vnam partem, quàm quæ oritur ex cauſis creatis; adeóque magis repugnat libertati ſeu indifferentiæ ad vtrumlibet.

Reſpondent 2. neceſſitatem quidem abſolutam repugnare libertati, non autem neceſſitatem ex ſuppoſitione, & in ſenſu compoſito, qualis eſt neceſſitas orta ex motione phyſicè prædeterminante: at hoc etiam gratis aſſeritur, nam neceſſitas quæ vocatur ex ſuppoſitione, & in ſenſu compoſito, duplex eſt, alia quæ oritur ex ſuppoſitione antecedēte, vt neceſſitas aman-

di Deum ex ſuppoſitione viſionis diuinæ, quæ etiam verè eſt neceſſitas abſoluta;alia ex ſuppoſitione conſequente, vt neceſſitas ſcribendi ex hypotheſi quod ſcribo, quæ etiam dici poteſt neceſſitas conditionata: prior autem repugnat libertati, non poſterior; quare cùm neceſſitas orta ex Phyſica prædeterminatione, oriatur ex ſuppoſitione antecedente, vt perſpicuum eſt ex dictis, negari iure non poteſt quin ea ſit à parte rei neceſſitas abſoluta, &, quidquid ſit de hac voce,quin libertati aduerſetur.

Probatur 2. ex vulgari definitione libertatis apud Philoſophos & Theologos receptiſſima; nam liberum illud dicitur quod poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum,poteſt agere, vel non agere; at poſita Phyſica prædeterminatione, quæ dicitur eſſe vnum & maximè neceſſarium ex prærequiſitis ad agendum, voluntas non manet in eo ſtatu vt poſſit agere, vel non agere: ergo prædeterminatio illa tollit libertatem. Maior oſtenditur, quia vt docet Capreolus Princeps Thomiſtarum 1.diſt. 6. quæſt. vnica, art. 3.illud eſt diſcrimen inter agens naturale,& liberum,quod agens naturale, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, & ablato omni impedimento, neceſſariò agit, neque eſt in eius poteſtate non agere; at agens liberum, poſitis omnibus ita vt poſſit agere,non neceſſariò agit, ſed in poteſtate eius eſt vt agat, vel non agat. Minor oſtenditur, quia poſſe agere, vel non agere eſt eſſe indifferens ſeu indeterminatum ad agendum, vel non agendum; hæc autem indeterminatio tollitur per determinationem ad agendum, vt perſpicuum eſt.

Reſpondent aliqui definitionem illam non ita debere intelligi,vt ad libertatem neceſſarium ſit, quòd cum omnibus requiſitis ad agendum

voluntas poſſit coniungere carentiam operationis, ſed tantùm quod cum illis habeat potentiam ipſam non agendi; at hæc potentia non deſtruitur per Phyſicam prædeterminationem. Verùm hoc refellitur, tum quia bruta etſi ad vnum determinata, retinent ipſam potentiam radicalem non agendi, nec tamen agunt libere: tum quia ille non dicitur liber ad agendum, vel non agendum, qui habet potentiam ipſam remotam, per quam poſſet ſecundum ſe agere vel non agere, ſi alia adeſſent; ſed tantùm qui prædituſ eſt potentia proxima & expedita ad vtrumlibet, ita vt facillimè poſſit hanc potentiam executioni mandare, ſiue ad hanc, ſiue ad aliam partem, vt voluerit: Vt vel ex eo patet, quod omnino abſurdè diceres eum eſſe liberum ad currendum, aut non currendum, qui ob impedimentum aliquod ne quidem pedem mouere poteſt: eſto potentiam ipſam motricem ſecundùm ſe habeat perfectè ſanam & integram. Quare licet motio illa prædeterminans non deſtruat entitatem ipſam potentiæ liberæ, cùm tamen eam efficaciter & ineluctabiliter adigat ad vnam partem, per illam tollitur facultas proxima & expedita ad vtrumlibet, quæ includitur in definitione liberi arbitrij.

Inſtabis: Poſito decreto abſoluto quo Deus ſtatuit ab æterno creare mundum in tempore, non potuit Deus non creare mundum, cùm ſit immutabilis, & tamen mundum creauit liberè, ergo falſum eſt quod ad actum liberum requiratur, vt poſitis omnibus requiſitis poſſit non fieri. Reſpondeo hoc argumentum apertè nobis fauere, quia omnium Theologorum conſenſu, creatio mundi non fuit in ſe formaliter libera, cùm ſuppoſito decreto Dei æterno & abſoluto vitari non potuerit; ſed tantùm denominatiuè

per ordinem ad decretum illud, quod in ſe fuit liberum, quatenùs Deus priùs ratione quàm decreuerit mundum creare, potuit à tali decreto abſtinere, vt abſtinuit à decreto creandi aliũ mundum, quem æquè creare poterat. Quòd ſi decretum creandi mundum non fuiſſet in ſe liberum, nullo modo fuiſſet libera actualis mundi creatio, quia tunc neque in ſe, neque in alio libera fuiſſet. Hinc autem euidenter collige, ſi quid agimus ex Phyſica prædeterminatione, id nullo modo eſſe nobis liberum, non quidem in ſe, cùm poſita illa prædeterminatione, à nobis vitari non poſſit; non etiam per denominationem ab illa prædeterminatione, cùm hæc in poteſtate noſtra non ſit.

Probatur 3 nam proprium eſt potentiæ liberæ ſe ipſam determinare ad agendum, cùm aliæ res potiùs aliunde determinentur, quàm ſeipſas determinent, vt omnes fatentur: at potentia libera non poteſt ſeipſam ad agendum determinare, ſi à Deo phyſicè prædeterminatur ad ſingulos actus, vt volunt aduerſarij; ergo eiuſmodi prædeterminatio non cohæret cum modo agendi potentiæ liberæ. Minor patet; tum quia ideò alia agentia non ſe terminant, quia aliunde ſunt determinata; tum quia quod ſe determinat, tranſit à ſtatu indifferenti ad ſtatum fixum & determinatum; at quod iam eſt phyſicè prædeterminatum non eſt in ſtatu indifferenti; ſed in ſtatu fixo & determinato, ergo impoſſibile eſt quod ſe determinet.

Confirmatur: nam cùm poſita Phyſica prædeterminatione ad actum v. c. amoris, voluntas priùs natura quàm operetur, ſit iam determinata ad eliciendum actum amoris, adeò vt per nullam potentiam fieri poſſit vt ab ea determinatione ſe ſubducat, ſolùm dici poteſt eam, cùm

actu agit, exequi determinationem ſibi iam à Deo impoſitam, non autem ſe ad actum determinare: ſiquidem vt quis ſe determinet ad actum, non ſufficit quod per motionem alterius tranſeat à carentia actus ad actum, ſic enim bruta & in ſenſibilia ſe ad agendum determinarent, & conſequenter agerent libere, cùm à carentia actus ad actum tranſeant: ſed maximè requiritur vt à ſtatu indifferenti & indeterminato tranſeat ad ſtatum fixum & determinatum; quod certè fieri non poteſt, ſi iam à Deo præuentus eſt Phyſica illa prædeterminatione, quæ agendi neceſſitatem includit.

Vnde refelluntur qui dicunt, non requiri ad libertatem, quòd voluntas ſit ſimpliciter primum ſe determinans; ſed ſatis eſſe quòd ſit ſecundùm ſe determinans. Hoc enim verum eſt, ſed quæſtio manet ipſis ſoluenda, quomodo voluntas ſe verè determinet vt ſecundùm determinans, ſi iam eſt à Deo phyſicè prædeterminata, ad talem actum in ſpecie; & in indiuiduo, cùm ſic nihil illi determinandum ſuperſit.

Dicent, voluntatem ſe determinare quoad actum ſecundm, cùm tantùm à Deo ſit prædeterminata in actu primo. Sed contra, nam cùm ita ſit prædeterminata in actu primo, vt nequeat ſuſtinere actum ſecundum; ſed neceſſariò illum ex vi illius prædeterminationis eliciat, profectò repugnat quod propriè ſe determinet ad actum ſecundum, cùm etiam reſpectu illius ſit iam à Deo determinata.

Probatur 4. nam ille non agit liberè, qui non agit cum dominio in proprium actum; at qui mouetur ad agendum per Phyſicam prædeterminationem, non agit cum dominio in proprium actum; ergo non agit liberè. Maior ab omnibus admittitur; ſuadetur minor, quia ille

agit cum dominio in proprium actum, in cuius poteſtate eſt vt illum eliciat, vel non eliciat: Qui autem impellitur ad agendum per phyſicam prædeterminationem, non ita ſe habet, cùm neceſſariò agat, & actum quem elicit, nequeat ſuſtinere: ergò non agit liberè.

Confirmatur ex S. Thoma 1.p.quæſt.82. art. 2. ad 3. vbi ait, nos eſſe dominos noſtrorum actuum, ſecundùm quod poſſumus hoc, vel illud eligere. Et 2. ſicut diſt.25. quæſt.1.art.1.ad 3. vbi docet, determinationem actionis & finis in poteſtate liberi arbitrij conſtitui, ſicque ſibi remanere dominium ſui actus. Et ibid. ad 1. docet ea propria ratione liberum arbitrium eſſe in Deo, quia determinatio ſui actus non eſt ſibi ab alio; ſed à ſeipſo, & ideò ipſum veriſſimè ſui operis dominum eſſe. Et diſt. 39. quæſt. 1. art.1.affirmat voluntatem noſtram eſſe ex ſe indifferentem ad plura, & quod determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non eſſe ab alio determinante,ſed ab ipſa voluntate. Vnde art. ſequenti probat,rationem culpæ in actu deformi eſſe, ex eo quod procedit ab habente dominium ſui actus;hoc autem eſſe in homine ſecundùm illam potentiam quæ ad plura ſe habet, neque ad aliquid eorum determinatur,niſi ex ſe ipſa,quod tantùm voluntati competit. Quæ & ſimilia aliàs à nobis relata,adeò euidenter Phyſicam prædeterminationem iugulant; vt nunquam capere potuerim qua mente ij Thomiſtæ putari velint, qui eiuſmodi prædeterminationem defendunt.

ARTICVLVS III.

Confirmatio prædictorum ſigillatim quoad actus bonos.

PRæcedenti articulo oſtendimus prædeterminationem phyſicam repugnare libertati in genere, vnde manifeſtè ſequitur eam non poſſe conciliari cum vllo actu libero in ſpecie, cuiuſcunque conditionis ſit. Ad maiorem tamen prædictorum cõfirmationem, placet hoc, & ſequenti art. ſigillatim demonſtrare voluntatem noſtram non prædeterminari à Deo ad actus bonos, nec ad malos.

Et quidem quod non prædeterminetur phyſicè ad actus bonos, probatur tum ex Auguſt. lib. de ſpiritu & littera cap. 34. vbi ait: *Viſorum ſuaſionibus agit Deus vt velimus, & credamus*, &c. *Sed conſentire, vel diſſentire propriæ voluntatis eſt.* Et infrà: *Profectò ipſum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus miſericordia eius præuenit nos, conſentire autem vocationi Dei, vel diſſentire ab ea, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt.* Et lib. 2. contra Petillianum cap. 84. *Si tibi proponam quæſtionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines quos in libero dimiſit arbitrio, fortaſſis eam difficile ſoluturus es; quomodo enim attrahit, ſi dimittit vt quis quod voluerit eligat, & tamen vtrumque verum eſt; ſed intellectu hoc penetrare pauci valent.* At gratia illa attrahens, omnium conſenſu, eſt gratia efficax; ex quo euidenter ſequitur gratiam efficacem non habere vim prædeterminandi voluntatem ad actus bonos, cùm ei relinquat facultatem eligendi quod libuerit. Quod etiam apertè ſumitur ex loco illo celebri tract. 26. in Ioan. *Vide te*

quomodo trahit Pater, docendo delectat, non neceſſitatem imponendo, ecce quomodo trahit; erunt omnes docibiles Dei: trahere Dei eſt. Pleraque alia in variis tractatibus retulimus ex eodem Aug. quæ manifeſte oſtendunt, poſitâ gratia, voluntatem noſtram manere indifferentem ad conſentiendum, vel diſſentiendum.

Tum ex Proſpero lib. 2. de vocat. gentium cap. 12. vbi ſic ſcribit: *Sed multis qui iam iudicio rationis vtuntur, ideo liberum eſt diſcedere, vt non diceſſiſſe ſit præmium. & vt quod non poteſt niſi cooperante Dei ſpiritu, fieri, eorum meritis deputetur quorum id potuit voluntate non fieri.* Et cap. 28. *Ipſamque gloriam,* inquit, *iiſdem quibus eam impertit, adſcribit, vt quamuis auxilio Dei ſteterint, tamen quia in ſe habebant vnde caderent, ipſorum ſit meritum quòd ſteterunt.* Quibus verbis Proſper manifeſtè oſtendit, gratiam ita mouere ad opus bonum, vt relinquat voluntati libertatem non obſequendi; imò ſine hac ad agendum indeterminatione ſub gratia mouente, nullum eſſe meritum. Quod etiam euidenter colligitur ex verbis illis ſequentibus. *Igitur ſicut illi qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant, ſic & qui non crediderunt, iuuantur vt credant. Et quemadmodum illi in ſua habent poteſtate vt exeant, ita & iſti in ſua habent poteſtate ne veniant.* Hinc enim patet gratiam illam qua homines actu iuuantur ad credẽdum, & in fide perſeuerandum, repudiari poſſe; adeóque non habere vim prædeterminandi eorum voluntatem, ſiue ad fidem, ſiue ad perſeuerantiam.

Tum ex Richardo Victorino tract. 1. de ſtatu interioris hominis cap. 13. quo loco ait: *Libertatis verò eſt quod conſenſus eius extorqueri, vel cohiberi non poteſt; poteſt enim conſentire, vel non conſentire inſpirationi diuinæ, ſimiliter & ſuggeſtioni diabolicæ.*

tolica. Quæ verba non maiorem tribuunt determinandi vim inſpirationi diuinæ, quàm ſuggeſtioni diabolicæ, cui nullus concedit virtutem phyſicè prædeterminandi voluntatem ad opus malum.

Tum ex S. Thoma quodlibeto 1. art. 7. ad 2. vbi ait: *Deus mouet omnia ſecundùm modum eorum, & ideo diuina motio à quibuſdam participatur cum neceſſitate; à natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis ſe habet ad oppoſita, & ideo ſic Deus mouet montem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere.* Et 1. p. quæſt. 62. art. 3. ad 2. vbi ita habet: *Dicendum quod omnis forma inclinat ſuum ſubiectum ſecundum modum naturæ eius; modus autem naturalis intellectualis naturæ eſt vt liberè feratur in ea quæ vult, & ideo inclinatio gratiæ non imponit neceſſitatem; ſed habens gratiam poteſt ea non vti, & peccare.* Ex quibus verbis manifeſtum eſt reiici ab operibus bonis per gratiam elicitis, vt libertati contrariam, quamcunque neceſſitatem & determinationem ad vnum, quâ voluntas adigatur ad agendum.

Tum ex Concilio Senonenſi decreto 15. de libero arbitrio, vbi ait: *Neque tamen tanta gratiæ neceſſitas libero præiudicat arbitrio, cùm illa ſemper ſit in promptu, nec momentum quidem prætereat in quo Deus non ſtet ad oſtium & pulſet, cui ſi quis aperuerit ianuam, intrabit ad illum, & cœnabit cum illo. Nec denique tale ſit huiuſmodi trahentis Dei auxilium, cui reſiſti non poſſit. Quoties enim Dominus voluit congregare pullos ſuos ſub alas, & noluit? Fruſtrà certè Dominus Iudæos duræ ceruicis & incircumciſi cordis argueret, qui ſemper Spiritui ſancto reſiſterent; fruſtrà Paulus Theſſalonicenſes admoneret Spiritum ne extinguerent, ſi diuinis inſpirationibus homines ineuitabiliter raperentur.* Ex quibus verbis patet 1. auxi-

lium trahens ſeu efficax non eſſe tale cui reſiſti non poſſit. 2. homines non rapi ineuitabiliter diuinis inſpirationibus. 3. veritatem iſtam colligi ex locis Scripturæ, quibus conſtat gratiam interdum repudiari, & effectu carere.

Tum ex Concilio Trid. ſect. 6. cap. 5. vbi ſic loquitur: *Ita vt tangente Deo cor hominis, per Spiritus ſancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omnino agat, inſpirationem illam recipiens, quippe qui illam & abiicere poteſt.* Vnde can. 6. ſic ſtatuit; *Si quis dixerit liberum arbitrium hominis à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam gratiam iuſtificationis ſe diſponat ac præparet, neque poſſe diſſentire, ſi velit, anathema ſit.* Quibus verbis damnatur hæreſis tum Lutheri, qui docuit hominem ita à Deo moueri per gratiam, vt illius voluntas in conuerſione merè paſſiuè ſe habeat; tum Caluini, qui exiſtimauit eam quidem agere; ſed ita ad agendum determinari, vt non poſſit non agere.

Dices, prædictas auctoritates non probare gratiam poſſe reiici in ſenſu compoſito; ſed tantùm in ſenſu diuiſo, ita ſcilicet vt auxilium efficax & diſſenſus poſſit eſſe in voluntate, non quidem ſimul & coniunctim; ſed diuiſim, ſeu diuerſis temporibus. Verùm hæc reſponſio refellitur, tum quia teſtimonia adducta pro repudiabilitate gratiæ, ſi penitiùs inſpiciantur, manifeſtè oſtendunt gratiam efficacem adeò eſſe attemperatam voluntati, vt nullo modo eam determinet ad vnam partem; ſed eam relinquat indifferentem ad coniungendum cum ipſa vel actum bonum, vel negationem illius, & conſequenter eam poſſe repudiari etiam in ſenſu compoſito.

Confirmatur: nam pleraque teſtimonia oſten-

dunt hominem eadem facilitate poſſe diſſentire gratiæ,& illi aſſenſum præbere; at nemo dubitat quin ea intelligantur de aſſenſu gratiæ in ſenſu compoſito; ergo etiam intelligi debent de diſſenſu in ſenſu compoſito. Alia verò teſtimonia excludunt neceſſitatem conſentiendi,adeóque loquuntur de poteſtate diſſentiendi etiam in ſenſu compoſito ; quia ſi nulla eſt neceſſitas conſentiendi, facilè excluſo conſenſu, gratia cum diſſenſu in eadem voluntate coniungi poteſt.

Tum quia Patres ideò affirmant gratiam poſſe repudiari,vt libertatem voluntatis ſeruent incolumem; at certè intentum non aſſequerentur, ſi tantùm vellent gratiam poſſe repudiari in ſenſu diuiſo, non autem in ſenſu compoſito; quia ſi hoc ſufficeret ad libertatem, ſequeretur amorem beatificum eſſe perfectè liberum, cùm poſſit beatus in ſenſu diuiſo Deum non amare, nihilque ſit adeò neceſſarium & ineluctabile, quod eo modo non poſſit non fieri, vt perſpicuum eſt.

Tum quia Caluinus, vt alios libertatis hoſtes prætercam,non adeò erat demens vt exiſtimaret,gratiam efficacem & diſſenſum non poſſe poni in eadem voluntate diuiſim, ſeu diuerſis temporibus;ſed in ea erat ſententia vt putaret, gratiam illam non poſſe ſimul poni in voluntate cum diſſenſu. Quare cùm ab Eccleſia vt malè ſentiens de libertate damnatus fuerit,propterea que in Concilio Trid. contra illum ſtatutum ſit, hominem poſſe gratiam abiicere, eique diſſentire,ſi velit, hinc manifeſtiſſimum videtur eiuſmodi definitionem intelligendam eſſe de repudiabilitate gratiæ, etiam in ſenſu compoſito.

ARTICVLVS IV.

Idem oſtenditur ſpeciatim quoad actus malos.

IAm verò quòd voluntas hominis non prædeterminetur phyſicè ad actus malos, probatur tum ex Auguſt. lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. his verbis: *Quæcunque iſta cauſa eſt voluntatis, ſi non ei poteſt reſiſti, ſine peccato ei ceditur; ſi autem poteſt, non ei cedatur, & non peccabitur: an fortè fallit incautum? ergo caueat ne fallatur, an tanta fallacia eſt vt caueri omninò non poſſit, ſi ita eſt, nulla peccata ſunt: quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri poteſt? Peccatur autem, caueri igitur poteſt.* Vnde cap. 4. eiuſdem libri, *ſicut tu*, inquit, *quædam quæ feciſti meminiſti, nec tamen quæ meminiſti omnia feciſti; ita Deus omnia quorum ipſe auctor eſt, præſcit; nec tamen omnium quæ præſcit, ipſe auctor eſt; quorum autem non eſt auctor, iuſtus eſt vltor.* Ex quibus conſtat nullam eſſe cauſam qua voluntas determinetur ad actum peccati, & ideò Deum iuſtè de peccatis vindictam ſumere, quia hominem ad illa non impellit: quæ ſanè falſa eſſent, ſi homo ad ſingulos actus malos à Deo phyſicè prædeterminaretur, vt volunt aduerſarij. Et in horum confirmationem proferri poſſunt innumera teſtimonia Auguſtini, quibus in Conſenſu orbis cap. 11. oſtendimus, homini paratum eſſe ex parte Dei auxilium neceſſarium & ſufficiens ad præcepta implenda, tentationes ſuperandas, peccata cauenda, & ſalutem conſequendam: ea enim ſtare non poſſunt cum illa prædeterminatione Phyſica ad ſingulos actus malos, vt per ſe notum videtur, & poſtea demonſtrandum erit.

Tum ex Proſpero in reſp. ad 11. Gallorum obiectionem, cùm ait: *Nullus Catholicorum dixit, aut dicit, quod Deus homines piè rectéque viuentes per potentiam in peccata compellat, & innocentiæ humanæ poteſtas diuina vim faciat, vt eam à propoſito bonæ conuerſationis excutiat; non ſunt Dei opera iſta; ſed diaboli, cuius gaudium eſt ruina Sanctorum.* Et ad 18. *ſi Deus hominem ſibi obedientem à pietate deturbat, & bene currentem cadere facit; ergo pro bonis mala retribuit, & iniuſtè punit, quod vt fiat impellit. quid tam peruerſum, quid tam inſanum dici aut cogitari poteſt?* At quid quæſo aliud dicunt, quid aliud cogitant ij qui docent, Deum præmouere, impellere, imò phyſicè & ineluctabiliter prædeterminare voluntatem noſtram ad omnes & ſingulos actus prauos quos elicit?

Tum ex Conſilio Arauſic. 2. can. 28. vbi ſic ſtatuitur: *Aliquos ad malum diuina poteſtate prædeſtinatos eſſe non ſolum non credimus; ſed etiam ſi ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione in eos anathema dicimus*: at quid aliud volunt illi qui docent Deum ab æterno decreuiſſe, ante præuiſionem operum, maximam hominum partem damnare, & ex vi talis decreti eos in tempore ad actus prauos prædeterminare, vt decretum illud fixum ſit & immobile?

Tum ex S. Thoma locis innumeris in noſtra illius defenſione collectis, quibus docet Deum non inducere voluntatem noſtram ad malum inclinando; ſed non impediendo, impoſſibile eſſe quod Deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine; Deum non impellere directè ad actum peccati, quia aliàs eſſet cauſa peccati; actum malum homini non imputari, ſi illum vitare non potuit; homini non deeſſe gratiam per quam peccatum poſſit cauere, ſi velit, & ſimilia quæ planè oſtendunt prædeterminationem Phy-

ſicam ad actus malos ab illius mente eſſe alieniſſimam.

Ad hæc aliave teſtimonia variis modis reſpondent Aduerſarij, qui omnes eò reducuntur, vt ex vna parte homo non prædeterminetur à Deo ad peccatum formaliter; ſed tantùm ad illius entitatem, quæ bona eſt; ex alia verò cum eiuſmodi prædeterminatione ad entitatem actus mali, homo habeat auxilium ſufficiens cum quo ad bonum inclinetur, & peccatum abſolute cauere poſſit, ſicque Deus non ſit auctor peccati. Verùm hæc reſponſio nullo modo ſatisfacit: Nam in primis quamuis Deus non dicatur prædeterminare niſi ad entitatem actualem peccati, id non ſufficit, vt non debebat cenſeri cauſa peccati, quia vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 80. art. 1. cùm peccatum actus quidam ſit, qui eſt directè cauſa actus, eſt directè cauſa peccati: vnde addit illud eſſe directè cauſam actus, quod principium illius actus mouet ad agendum, & quia voluntas eſt principium actus peccati, nihil eſſe directè cauſam peccati, niſi quod poteſt mouere voluntatem ad agendum. Quare ſi Deus voluntatem phyſicè prædeterminaret ad actum peccati, id non impediret quin eſſet vera & directa cauſa peccati.

Confirmatur: tum quia S. Doctor ibid. tradit voluntatem hominis ideò eſſe directè cauſam peccati, quia ſeipſam interiùs mouet & inclinat ad actum peccati, quod non poteſt intelligi niſi de actu entitatiuè ſeu materialiter ſpectato, cùm voluntas nunquam feratur in actum malum formaliter, ſeu ſub ratione mali & peccati. Ergo ſi Deus voluntatem directè mouet & determinat ad actum peccati entitatiuè ſpectatum, dubitari non poteſt quin propriè & directè ſit cauſa peccati; imò magis propriè quàm voluntas ipſa.

Tum quia idem Doctor Angelicus 1. 2. qu. 75. art. 4. docet, vnum peccatum eſſe cauſam per ſe alterius peccati, quando ex vno actu homo diſponitur ad hoc quòd alium conſimilem faciliùs committat; ex actibus enim cauſantur diſpoſitiones,& habitus inclinantes ad ſimiles actus:ſi ergo illud eſt per ſe cauſa peccati, quod diſponit ad habitum inclinantem ad actum peccati; Deus haud dubiè potiori iure cauſa per ſe peccatorum omnium dicendus erit, ſi voluntatem humanam ad omnes actus prauos phyſicè prædeterminat. Sequela oſtenditur 1. quia priori modo non cauſatur actus prauus niſi remotè & mediatè, poſteriori verò cauſatur proximè & immediatè. 2. quia etſi cauſetur habitus prauus, non illicò ſequitur actus malus, quia habitibus vtimur cum volumus:at Phyſica prædeterminatio coniunctionem adeò neceſſariam habet cum actu prauo, vt eâ poſitâ,impoſſibile ſit talem actum,imò & peccatum ipſum formale cauere.

Secundò, poſita prædeterminatione Phyſica ad actum prauum, intelligi non poteſt quomodo poſſit homo peccatum vitare, & quo iure peccatum ineuitabile ei imputari poſſit: quod enim dicitur, eum præditum eſſe gratia ſufficienti ad peccatum vitandum, id apertè falſum eſt,& ridiculum: quia illa gratia non poteſt dici ſufficiens ad peccatum vitandum,quæ longè debilior eſt ea motione qua voluntas trahitur ad actum peccati : at nulla eſt gratia in homine ad actum malum prædeterminato, quæ non ſit longè debilior motione prædeterminante ; cùm hæc motio nulla virtute creata effectu ſuo fruſtrari poſſit;gratia verò,ſi quę cum illa coniuncta eſt in eadem voluntate,nullum effectum habere poſſit.

Confirmatur: nam vel illa gratia eſt ſufficiens

ad impediendum actum realem, vel ad impediendam illius malitiam; at neutrum dici poteſt, non primum, vt iam oſtenſum eſt; non etiam ſecundum, quia ſicut nihil impedire poteſt quin poſita motione prædeterminante, ſequatur actus, ita nulla vi fieri poteſt vt poſito actu non ſequatur illius malitia: quare impoſſibile eſt quòd phyſicè prædeterminatus ad actum peccati, ipſius peccati malitiam impediat, adeóque quòd habeat gratiam ſufficientem ad peccatum cauendum.

ARTICVLVS V.

Generalia quædam Phyſicæ prædeterminationis fundamenta conuelluntur.

OBiicitur 1. Illud non nocet libertati, quod non immutat modum agendi naturalem libertatis: at prædeterminatio Phyſica illum non immutat: ergo non nocet libertati. Maior clara eſt, & probatione non indiget: minor ſuadetur, quia tamdiu manet modus agendi naturalis voluntatis, quandiu intellectus repræſentat obiectum cum indifferentia, ita vt oſtendat non eſſe neceſſariò amplectendum; ſed poſſe amari, vel non amari, hæc autem indifferentia intellectus vel obiecti, non tollitur per prædeterminationem Phyſicam. Reſpondeo negando minorem, illiuſque probationem: modus enim naturalis agendi voluntatis, vt eſt potentia libera, quomodo hîc conſideratur, non in eo conſiſtit tantùm vt obiectum ab intellectu repræſentetur ſub indifferentia; ſed in eo maximè vt ipſa voluntas ſit indifferens ad tale obiectum amplectendum, vel non amplectendum; qualis non eſt ſub prædeterminatione Phyſica.

Et ſanè quid magis à recto ſenſu alienum eſt, quàm eum pronunciare liberum reſpectu obiecti quod ob immiſſam prædeterminationem non poteſt non diligere; eſto intellectus iudicet eiuſmodi obiectum ex proprio merito non eſſe neceſſariò diligendum? Id perinde eſt ac ſi quis diceret, eum eſſe liberum vt poſſit ſi velit effugere è carcere, qui videt oſtium apertum quo ſaluti ſuæ conſulere poſſet, niſi catenis, & compedibus conſtrictus eſſet.

Obiicitur 2. Etſi ſit de ratione liberi arbitrij creati vt ſe determinet, non tamen vt ſit primum ſe determinans, ſicut neque vt ſit primum liberum, aut primũ ſe mouens; at eſſet primum ſe determinans, niſi priùs à Deo determinaretur; ergo debet à Deo priùs determinari, & conſequenter prædeterminari. Reſpondeo 1. minorem abſolutè negari poſſe, quia vt voluntas non ſit primum ſe determinans ad aliquem actum, non eſt neceſſe quod priùs à Deo determinetur ad talem actum, quàm ea ſe ad illum determinet; ſed ſufficit quod nequeat ſe determinare ad vllum actum, ſine influxu cooperatiuo primæ cauſæ.

Reſpondeo 2. ſi aliqua præuia determinatio requiritur ex parte Dei ad actus omnes voluntatis, eam ſufficere qua voluntas eſt determinata à Deo ad bonum in communi: poſitâ enim hac generali determinatione, illa ſe determinat ad hoc, vel illud bonum particulare, vt patet ex loco illo luculentiſſimo S. Thomæ 1. 2. quæſt. 9. art. 6. ad 3. *Deus mouet voluntatem hominis ſicut vniuerſalis motor ad vniuerſale obiectum voluntatis, quod eſt bonum, & ſine hac vniuerſali motione homo non poteſt aliquid velle; ſed homo per rationem determinat ſe ad volendum hoc vel illud quod eſt vere bonum, vel apparens bonum.*

Reſpondeo 3. aduerſarios eo ipſo quò fatentur hominem ſe determinare, ſaltem vt ſecundùm ſe determinans, teneri concedere; ſi conſequenter loqui velint eum non prædeterminari phyſicè ad actus ſuos in ſpeciali: quia ſi à Deo ad illos prædeterminaretur, ipſi nihil determinandum relinqueretur; ſed tantùm ſuarum eſſet partium determinationem à Deo ſibi impoſitam exequi per modum meri inſtrumenti, qui modus agendi libertati omninò repugnat.

Obiicitur 3. ab eo quod eſt indeterminatum & indifferens ad vtrumlibet, non poteſt oriri effectus determinatus, niſi ab aliquo extrinſeco determinetur, vt ſæpe docet S. Thomas: atqui voluntas creata eſt indeterminata & indifferens ad vtrumlibet; ergo ab ea non poteſt oriri effectus determinatus, niſi ab aliquo extrinſeco determinetur, nempe à Deo. Reſpondeo 1. ex Ferrar. lib. 1. contra gent. cap. 82. §. *ad primum horum*; maiorem eſſe veram de eo quod eſt ad vtrumlibet per modum materiæ, & potentiæ paſſiuæ, non autem de eo quod ſe habet ad vtrumlibet per modum agentis liberi: hoc enim non eſt neceſſe ab aliquo extrinſeco determinari, ſed ſeipſum ratione ſuæ libertatis determinare poteſt.

Reſpondeo 2. ex S. Thoma quæſt. 3. de malo. art. 3. ex eo quod voluntas eſt ad vtrumlibet, tantùm ſequi eam per aliquid determinari ad vnum; nempe per conſilium rationis, non tamen requiri quod hoc fiat per agens aliquod extrinſecum, aut per motionem quandam phyſicè prædeterminantem, & ineluctabilem.

Reſpondeo 3. diſtinguendo maiorem, iuxta ante dicta; ad ſummum enim probat, vt voluntas ſe determinet ad aliquem actum ſpecialem, prærequiri ex parte Dei præuiam determinatio-

nem ad bonum in communi,& ad motus indeliberatos, qui vſum libertatis præcedunt: non tamen per nouam prædeterminationem ad ſingulos actus; hæc enim propriam voluntatis determinationem, adeóque & ipſius libertatem penitus deſtrueret.

Obiicitur 4. Deus voluntatem noſtram phyſicè prædeterminat, non tantùm vt operetur; ſed etiam vt operetur liberè; ergo illa prædeterminatio non nocet libertati, quin potiùs illam cauſat & fouet. Confirmatur; quia voluntas Dei eſt efficax, non tantùm vt fiat quod vult, ſed etiam eo modo quo vult: at Deus mouendo voluntatem noſtram vult vt ea operetur liberè, ergo agit liberè. Reſpondeo maiorem abſurdam eſſe, & pugnantia inuoluere; cùm enim Phyſica prædeterminatio eſſentialiter repugnet libertati, vt oſtenſum eſt; non poteſt Deus qui eſt infinitè ſapiens, velle prædeterminare voluntatem creatam ad agendum liberè: quia vt agat liberè, omnino requiritur vt priùs ratione quàm agat, ſit indifferens & indeterminata ad vtrumlibet; quæ indifferentia & indeterminatio tollitur per prædeterminationem ad vnum.

Vnde ad confirmationem dicimus, ideò voluntatem Dei eſſe efficacem, vt fiat quidquid vult, & eo modo quo vult, quia applicat media apta ad effectus quos intendit, & ad modum quo illos vult producere. At prædeterminatio Phyſica non eſt medium aptum, vt actus voluntatis fiat liberè: quare tantùm abeſt vt ex efficacia diuinæ voluntatis debeat concludi, Deum prædeterminare voluntatem noſtram vt operetur liberè, quin potiùs ex ea optimum ſumitur argumentum, ad amouendam Phyſicam prædeterminationem ab actibus liberis.

Obiicitur 5. concurſus Dei ad actus volun-

tatis,non deſtruit eorum libertatem, & tamen illo concurſu poſito, voluntas non poteſt non operari: ergo ſimiliter Phyſica prædeterminatio non officit libertati,etſi eâ poſitâ, neceſſe ſit voluntatem operari. Reſpondeo negando ſequelam;& ratio diſcriminis eſt, quia concurſus Dei ad actum aliquem, cum illo identificatur, quare etſi eo concurſu poſito, non poſſit non eſſe actus, id non magis nocet libertati, quàm quòd poſito actu, non poſſit non eſſe actus: vtrumque enim ſpectat ad neceſſitatem conſequentem, quæ vſum libertatis ſupponit. At motio prædeterminans eſt quædam entitas ab actu voluntatis realiter diſtincta, vnde infert neceſſitatem agendi antecedentem quæ libertati repugnat.

ARTICVLVS VI.

Soluuntur ſpecialia fundamenta Phyſicæ prædeterminationis ad actus bonos.

OBiicitur 1. Decretum æternum quo Deus vult aliquos conuertere, vel ſaluare, eſt ex ſe efficax & immutabile: at non eſſet, niſi per motiones phyſicè prædeterminantes executioni mandaretur; quia aliàs ob vertibilitatem voluntatis createꝫ effectu fruſtrari poſſet; ergo motiones illæ admittendæ ſunt ad actus bonos, quibus homo conuertitur, & ſalutem conſequitur. Reſpondeo maiorem falſam eſſe in ſenſu arguentium; contendunt enim decretum Dei circa conuertendos, vel ſaluandos, eſſe ex ſe efficax omninò independenter à voluntate illorum, etiam tanquam à conditione præuiſa, quod à veritate alienum exiſtimamus: Deus

enim neminem ſtatuit abſolutè conuertere, vel ſaluare per auxilia gratiæ, niſi præuia ſcientia qua nouit eum conuertendum & ſaluandum, ſi per talia auxilia alioqui repudiabilia vocetur. Vnde ad probationem dicimus, non eſſe timendum ne decretum Dei corruat, cùm innitatur ſcientiæ omnino euidenti & infallibili.

Obiicitur 2. nemo poteſt reſiſtere voluntati Dei efficaci, quia aliàs non eſſet omnipotens; at quodlibet opus bonum à nobis elicitum eſt effectus voluntatis Dei efficacis; ergo non poſſumus non operari eiuſmodi bona, ſicque ad illa phyſicè prædeterminamur. Reſpondeo in voluntate efficaci qua Deus aliquid vult à noſtra libera voluntate obtinere, duo conſideranda eſſe, 1. totam vim realem & effectiuam qua nos ad agendum impellit, 2. præuiam lucem qua diligitur, vt nobis immittat motionem proportionatam ad effectum quem intendit. Et quidem ſi voluntas Dei priori modo accipiatur, certum eſt nos poſſe illi reſiſtere, quod nequaquam Deo eſt iniurioſum, cùm ipſemet vt locum libertati & merito relinquat, adeò ſuauiter nos moueat, vt facultatem reſiſtendi nullatenùs tollat vel impediat. Si verò voluntas Dei ſumatur poſteriori modo, ſic fatemur nos illi non poſſe reſiſtere, ac proinde non poſſe non operari ea bona quæ à nobis fieri vult. Vnde infertur ſolùm neceſſitas conſequens, non autem antecedens, adeóque nec prædeterminatio Phyſica.

Obiicitur 3. Deum immutare, flectere, vertere quò voluerit corda hominum; hæc autem indicant prædeterminationem Phyſicam. Reſpondeo negando minorem, nam interdum oratores, & mulieres corda hominem flectunt quò volunt; quod tamen fit ſine vlla prædetermina-

tione Phyſica: Ergo etſi Deus ſimilem immutationem operetur in cordibus hominum, id non ſufficit vt dicamus eum illam operari per Phyſicam prædeterminationem. Et ſanè ſi vel ſola exterior ſuaſio ſæpe ſufficit vt cor hominis infallibiliter mutetur, quis neget Deum poſſe illud inflectere vt libuerit, excitando interiùs cogitationes & affectus congruos, quibus nouit voluntatem infallibiliter inflectendam, etſi nulla adhibeatur Phyſica prædeterminatio?

Obiicitur 4. gratia efficax non determinat voluntatem noſtram ad actum bonum; ſed eam relinquit indifferentem vt agat, vel non agat, ergo expectat illius conſenſum vt cùm illa operetur: at dicere gratiam expectare conſenſum noſtrum, eſt error Semipelagianorum ab Eccleſia damnatus. Reſpondeo eſſe errorem dicere, primam gratiam expectare conſenſum naturalem noſtræ voluntatis, qui illam aduocet & mereatur; non tamen eſſe errorem; ſed Catholicam doctrinam, affirmare gratiam qua homo iam miſericorditer præuentus eſt, & excitatus ad opus bonum, expectare conſenſum liberum voluntatis, vt ſimul cum illà tale opus edat. Hoc enim manifeſtè colligitur ex verbis illis Iſa. 5. *Expectaui vt faceret vuas, & fecit labruſcas*, & ex illis Apocal. 3. *Ecce ſto ad oſtium & pulſo, ſi quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum & cænabo cum illo*. Neque aliò tendunt innumera teſtimonia quæ pro gratia ſufficiente, non bene operantibus collata, tum ex Sanctis Patribus, tum ex præſtantiſſimis Theologis in conſenſu orbis attulimus.

Obiicies 5. vel gratia determinat voluntatem, vel voluntas gratiam; at hoc poſterius dici non poteſt ſine iniuria gratiæ, ergo prius illud affirmari debet. Reſpondeo maiorem fal-

ſam eſſe ſi intelligatur de determinatione proprie dicta, quâ aliquid effectiuè impellitur ad actum iniectâ agendi neceſſitate: ſic enim nec gratia voluntatem determinat, vt oſtenſum eſt, necvoluntas gratiam, vt ex eo manifeſtum eſt, quòd cùm gratia voluntatem præueniat, & excitet ad actum, & aliunde ſit ordinis ſupernaturalis,repugnat quod voluntas creata illam effectiuè impellat & applicet ad actum, ac multò magis quod eam ad agendum neceſſitet. Quidam tamen concedunt gratiam à voluntate determinari in alio ſenſu valde improprio,quatenùs ſcilicet gratia non influeret ad opus bonum, niſi voluntate ſe ſponte & liberè ad illud determinaret. Quod,vt liquet,non tam ſpectat ad gratiam efficacem, quæ eſt propriè excitans & præueniens,quam ad adiuuantem & cooperantem,de qua obiectio non videtur procedere.

Obiicitur 6. gratia ſubiicit voluntatem, & non voluntas gratiam, vt fides docet:ergo gratia voluntatem determinat; ſequela patet;nam ſi voluntas à gratia non determinatur, ipſa ſe determinat, ſimulque gratiam ad actum trahit: ex quo ſequitur manifeſtè gratiam ſubiici voluntati, & eſſe pediſſequam illius. Reſpondeo gratiam tribus modis ſpectari poſſe. 1. quoad ſuam entitatem & vim agendi. 2. quantum ad impulſum quo voluntatem mouet, eam præueniendo. 3. quoad cooperationem quam voluntati operanti exhibet. Gratia primo, & ſecundo modo nullatenùs ſubiicitur voluntati, neq; ab ea pendet, tertio verò modo,ſeu quoad vſum voluntati ſubiicitur,eo ſenſu quòd gratia non cooperaretur niſi voluntas operaretur. Nec dicas gratiam facere vt voluntas operetur, ſicque eam ſibi ſubiicere quoad vſum: nam hoc ita facit vt nihilominùs voluntati liberum ſit

non operari, adeóque impedire influxum gratiæ in opus. Quare cùm agat potens non agere, neque agat ſine gratia, negari non poteſt quin actualis influxus ſeu vſus gratiæ ab illa aliquo modo pendeat. Et hoc apertè confirmat quidquid in libro citato pro gratia in vacuum recepta, ex Doctoribus Catholicis protulimus.

ARTICVLVS VII.

Refelluntur præcipua rationes quæ pro Phyſica prædeterminatione ad actus prauos adduci ſolent.

QVamuis hæc prædeterminatio longè ſit præcedenti deterior, eò quòd non tantùm libertatem lædit, & gratiam ſufficientem exſcindit; ſed etiam ſanctitati & iuſtitiæ diuinæ non parum eſt iniurioſa, patronos tamen nonnullos nacta eſt doctrinâ & pietate celebres, qui eam totis viribus defendunt.

Fundantur 1. quia Scriptura ſæpe docet malos homines eſſe velut inſtrumenta, quibus Deus vtitur ad debellandos & affligendos impios, vt patet ex verbis illis Iſa.10. *Aſſur virga furoris mei & baculus ipſe eſt, ad gentem fallacem mittam eum, & contra populum furoris mei mandabo illi*, aliiſque ſimilibus. Reſpondeo ex iis locis non debere colligi, Deum homines impellere & prædeterminare phyſicè ad actus prauos; ſed tantũ permiſſiuè ad illos ſe habere, quatenùs nõ impedit quin, quod in aliorum perniciem conceperunt, exequantur. Sicut ille dicitur canem in leporem immittere, quin funem laxat quo tenebatur. Videnda reſponſio ad obiect. 3. quâ etiam hæc confirmatur.

Fundantur 2. in verbis illis Aug. ex lib.2.de libero arb.cap.20. *Omne bonum ex Deo, nulla ergo natura eſt quæ non ſit ex Deo. Motus ergo ille auerſionis, quem fatemur eſſe peccatum, quoniam defectiuus motus eſt, omnis autem defectus ex nihilo eſt, vide quò pertineat, & ad Deum pertinere ne dubites.* Reſpondeo hæc verba mala fide referri; ſiquidem in Auguſtino ſic legitur: *Et ad Deum non pertinere ne dubites*: quod ſeries ipſa textus ſatis demonſtrat: nam ex eo quòd actus peccati eſt motus defectiuus, & omnis defectus ex nihilo eſt, inde manifeſtè ſequitur actum illum non eſſe à Deo, ſcilicet mouente, & prædeterminante.

Fundantur 3. in aliis locis Auguſtini, cùm ait Deum inclinare voluntates hominum ad mala. Verùm S. Thomas cap. 9. ad Rom. lect 3. ad hanc obiectionem reſpondet dicens, Deum ex Auguſtino aliter homines inclinare ad bonum, aliter ad malum. Nam ad bona, inquit, inclinat hominum voluntates directè, & per ſe, tanquam auctor bonorum, ad malum autem dicitur inclinare, vel ſuſcitare homines occaſionaliter, in quantum ſcilicet Deus homini aliquid proponit, vel interiùs, vel exteriùs quod quantum eſt de ſe, eſt inductiuum ad bonum; ſed homo per ſuam malitiam peruersè vtitur ad malum.

Fundantur 4. in hac ratione ex S. Thoma deſumpta: Omne ens per participationem debet reduci in ens per eſſentiam, tamquam in primum agens ſimpliciter: ſed actus peccati in quantum actus, eſt ens per participationem; ergo ſub hac ratione debet reduci in ens per eſſentiam, ſcilicet in Deum tamquam in primum agens ſimpliciter. Reſpondeo hoc argumento nihil contra nos concludi; quia non eſt de ratione primæ cauſæ, vt hominem impellat

& prædeterminet ad actum peccati; ſed potiùs vt à tali impulſu abſtineat, ne illius libertatem lædat; tantumque cum illo concurrat quoties ad actum malum ſe lubens & volens determinauerit. Vnde dicimus actum peccati non debere reduci in Deum, vt in cauſam phyſicè prædeterminantem, ſed vt in cauſam intimè cooperantem.

Inſtabis: Deus vt prima cauſa debet priùs influere in effectum, quàm cauſa ſecunda; quia ſi ſimul concurret, eſſent iam duo prima principia. Reſpondeo hoc gratis affirmari, quia influxus Dei ad operationes cauſarum ſecundarum ita attemperatus eſt, vt nonniſi cum earum influxu coniunctus, quidquam producere poſſit. Vnde non poteſt concipi quod Deus priùs cõcurrat ad illuminationem à ſole ortam, quàm ſol ipſe, & multò minùs quòd priùs influat ad actus vitales ſiue bonos, ſiue malos voluntatis creatæ, quàm voluntas ipſa. Neque inde ſequitur eſſe plura prima principia, quia quod nulla creatura poſſit agere ſine concurſu Dei; inde ſatis colligitur nullam creaturam eſſe primum principium. Contrà verò cum Deus multa, imò infinita ſe ſolo & ſine vllius creaturæ concurſu agere poſſit, hinc manifeſtum eſt rationem primæ cauſæ, ſeu primi principij illi perfectiſſimè competere.

Fundatur 5. quia cùm nos fateamur Deum concurrere ad totam entitatem peccati, quæ inſeparabiliter cum malitia coniuncta eſt, non minùs ex tali concurſu quàm ex Phyſica prædeterminatione ſequi videtur Deum eſſe auctorem peccati. Reſpondeo falſam eſſe hanc conſequentiam: & ratio diſcriminis eſt, quia ſi Deus hominem proprio motu præmouet & prædeterminat ad actum malum, intelligi non

poteſt eum non eſſe primum, imò vnicum peccati auctorem; quòd verò Deus homini ſe ſponte & liberè ad actum malum determinanti, ex munere primæ cauſæ cooperetur, inde nullo modo ſequitur eum eſſe peccati auctorem; cùm exhibitione talis concurſus non efficiat, vt homo peccet: ſed tantùm permiſſiuè ſe habeat ad illius peccatum, ei cōcurſum neceſſarium quem exhibere tenetur, non denegando; Eò vel maximè quia ſi Deus talem concurſum denegaret peccanti, illius peccatum non permitteret; ſed potiùs efficaciter impediret: quare ex eo quòd cum illo concurrit, hinc tantùm colligi debet eum non impedire, ſeu permittere illius peccatum.

CAPVT III.

De quibuſdam aliis ad notitiam libertatis ſpectantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De ſubiecto libertatis.

PRæmoneo 1. duplex eſſe ſubiectum libertatis, remotum, & proximum: remotum ſunt res libertate præditæ, proximum verò eſt potentia illa in qua immediatè libertas reſidet.

Præmoneo 2. non eſſe difficultatem de ſubiecto remoto libertatis, cùm apud omnes conſtet ea quæ cognitione carent, vt lapides, &

plantas carere libero arbitrio; itemque bruta animalia, cùm ad vnum ſint naturaliter determinata, poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis. Conſtet etiam ob contrariam rationem Deum, Angelos, & homines libertate potiri. Itaque cùm hic ſpeciatim agamus de humana libertate,

Quæritur 1. quodnam ſit proximum illius ſubiectum, an actus, an habitus, an potentia aliqua. Reſpondeo libertatem, ſeu liberum hominis arbitrium non dicere actum; ſed aliquid per modum permanentis. Probatur tum quia libertas nobis indita eſt à natura, & à nobis ſeparari non poteſt, quod de actu dici nequit; tũ quia Patres non raró docent imaginẽ Dei nobis in creatione impreſsã, nihil aliud eſſe quàm liberum arbitrium; quo ipſo indicant libertatem nobis ineſſe per modum alicuius potentiæ, vel habitus, ante quamcumque operationem: tum quia cùm homo innumeros actus ſpecie diſtinctos elicere poſſit, vel liberum arbitrium in iis omnibus cõſiſteret, quod dici non poteſt, vel ſi tantùm in nonnullis, alij non eſſent liberi, quod etiam abſurdum eſt: tum denique quia homó non minùs libertate quàm intellectu & voluntate præditus eſt, quando nihil agit: quare ſicut falſum eſt eum tunc carere intellectu & voluntate, ita & carere libertate.

Neque refert quòd liberum arbitrium idem ſit ac liberum iudicium, aut libera electio; iudicium autem & electio actum dicant, non potentiam, vel habitum. Reſpondetur enim interdum nomine actus intelligi potentiam, quæ eſt principium illius, vt monet S. Thomas, 1. p. quæſt 83. art. 2. & patet, quia nomine ſenſualitatis ipſe appetitus ſenſitiuus communiter intelligi ſolet.

Quæritur 2. an libertas ſit quidam habitus, vel potiùs potentia. Reſpondeo 1. non eſſe habitum. Probatur 1. quia cùm libertas nobis ſit indita à natura, ſi eſt habitus, eſt habitus naturalis nobis à natura impreſſus; at hoc dici non poteſt, quia vt docet S. Thomas loco citato, habitus naturalis naturaliter inclinatur & determinatur ad ſuos actus, vt patet ex habitu intellectus quo aſſentimur primis principiis; ea autem ad quæ naturaliter inclinamur & determinamur, non ſubſunt libero arbitrio: quare contra propriam rationem liberi arbitrij eſt, quòd ſit habitus naturalis.

Probatur 2. quia quilibet habitus eſt ex natura ſua determinatus ad vnam ſpeciem actionis, vt habitus bonus ad actus bonos, malus ad malos: at liberum arbitrium non eſt determinatum ad hanc, vel illam actionum ſpeciem; ſed ex ſe eſt indifferens ad omnes, etiam ſi inter ſe ſint oppoſitæ; quare non eſt habitus. Quòd ſi interdum ita vocatur, id latè accipiendum eſt, quatenùs potentia actiua, vt dicit quandam habitudinem ad actum, eatenùs habitudo dici poteſt: aut etiam dici poteſt impropriè habitus, quia eſt quid permanens poſt actum, ſicut & habitus.

Reſpondeo 2. libertatem dicere potentiam, eamque ſimpliciter actiuam. Primum probatur ex dictis; ſi enim liberum arbitrium non eſt actus, nec habitus, ſupereſt vt ſit potentia: ſecundum oſtenditur, quia liberum arbitrium eſt inditum homini à natura, vt operationes liberas exerceat; ergo eſt potentia agendi non minùs quàm intellectus, viſus; aliæque facultates ſiue ſpirituales, ſiue corporeæ homini inditæ, ad operationes ſibi proportionatas exercendas.

Confirmatur: nam ex communi Patrum, &

Theologorum ſententia, proprium liberi arbitrij eſt habere dominium in ſuos actus, poſſe agere vel non agere, habere vim ſe determinandi ad agendum vel non agendum: quo ipſo manifeſtè ſupponitur liberum arbitrium eſſe abſolutè potentiam actiuam.

Obiicies 1. nulla potentia naturalis amiſſa eſt per peccatum primi parentis; naturalia enim integra remanſerunt, vt fert commune Theologorum proloquium; at ex Auguſtino liberum arbitrium per peccatum amiſſum eſt, ergo liberum arbitrium non eſt potentia. Reſpondeo ad minorem per peccatum primi parentis amiſſam eſſe libertatem Metaphoricam & impropriam, quæ eſt libertas à peccato, & à miſeria; non autem libertatem propriam & naturalem; quæ eſt libertas à neceſſitate, de qua tantùm hîc agimus.

Obiicies 2. potentiæ naturales ex æquo omnibus hominibus conueniunt; non autem ſecundum magis & minus; at liberum arbitrium competit hominibus ſecundùm magis & minus, ergo non eſt potentia naturalis. Minor oſtenditur, quia dubitari nequit quin iuſti vt plurimum ſint liberiores in bonorum operum exercitio quàm peccatores. Reſpondeo maiorem veram eſſe de potentiis naturalibus ſecundùm ſe ſpectatis, quo ſenſu minor negari debet, & ad illius probationem dicendum, quòd vnus homo ſit liberior alio ad aliquod opus, id oriri ex variis circunſtantiis. Quare ſicut oculus corporeus eſt potentia naturalis, etſi ob aliquas circunſtantias vnus alio acutiùs videat, ita quòd vnus alio liberiùs operetur, id nõ impedit quin liberium arbitrium ſit potentia naturalis. Accedit quòd iuſtus non eſt liberior in exercitio bonorum operum, propter potentiam naturalem

maiorem aut vegetiorem; ſed propter auxilia gratiæ efficaciora & frequentiora, illi præ peccatore collata.

ARTICVLVS II.

In qua animæ potentia ſit libertas.

QVæritur 1. An libertas ſit formaliter in intellectu. Reſpondeo negatiue ex communi ſententia, contra Durandum. Probatur 1. quia illud eſt formaliter liberum, quod poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum poteſt agere, vel non agere; at intellectus, poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, non poteſt agere, vel non agere; ergo intellectus non eſt formaliter liber. Maior perſpicua eſt ex definitione libertatis communiter probata; minor verò ſuadetur, quia intellectus non poteſt non aſſentiri veritati clarè propoſitæ, vt vel ipſa experientia compertum eſt.

Probatur 2. quia ſi intellectus eſſet formaliter liber, ſequeretur operationes illius etiam ante conſenſum voluntatis eſſe bonas vel malas, meritorias vel demeritorias, adeóque qui poſt fœdam cogitationem cui voluntas non conſenſiſſet, è viuis excederet, pœnis tartareis addiceretur, quod fidei Catholicæ repugnat.

Obiicies 1. arbitrari ſpectat ad rationem ſeu intellectum; ergo liberum arbitrium eſt formaliter in ratione ſeu intellectu. Reſpondeo 1. arbitrari interdum ſumi pro actu voluntatis, vt manifeſtum eſt in illo vulgari modo loquendi, in tuo arbitrio eſt hoc vel illud facere; vnde nulla eſt conſequentia. Reſpondeo 2. etſi arbitrari ſpectet ad rationem, inde non ſequi libertatem eſſe formaliter in ratione; ſed eſſe coniunctam

cum ratione; quatenùs nemo agit liberè, niſi ratione aliqua ad agendum moueatur.

Obiicies 2. Potentiæ rationales ſunt ad oppoſita; at intellectus eſt nobilior potentia rationali, ergo maximè ſe habet ad oppoſita, adeoque eſt maximè liber. Reſpondeo potentias rationales duobus modis poſſe dici eſſe ad oppoſita, primò ita vt ſecundùm ſe in hoc vel illud obiectum ferri poſſint, qua ratione intellectus ſe habet ad oppoſita, quatenùs poteſt iudicare hoc obiectum eſſe verum, & illud falſum. Secundò ita vt poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſſint agere vel non agere, quomodo intellectus non ſe habet ad oppoſita; ſiquidem cùm primum videt apertè obiectum verum, illicò iudicat illud eſſe verum, nec poteſt non iudicare eſſe verum, aut iudicare eſſe falſum. Contra verò ſtatim atque obiectum falſum illi clarè repræſentatur, neceſſariò iudicat eſſe falſum, nec tale iudicium ſuſpendere poteſt, vel oppoſitum elicere. Quare intellectus etſi ſe habeat ad oppoſita, ad vnum eſt determinatus, caretque illa indifferentia quæ eſſentialiter ad libertatem requiritur.

Quæritur 2. an libertas ſit formaliter in voluntate. Reſpondeo affirmatiuè, vt ex dictis ſufficienter colligitur, cùm nemo adeò deſipiat vt putet libertatem ſpectare ad partem hominis ſenſitiuam, niſi dependenter à rationali, & multo minùs ad vegetatiuam.

Verùm eadem veritas adhuc probatur;, tum communiſſimo Sanctorum Patrum, Theologorum, Philoſophorum, omniumque fere hominum ſenſu, qui per liberum arbitrium hominis aliud nihil intelligere ſolent, quàm facultatem illam quâ homo facit quod vult.

Tum ex eo quòd quæ de libertate dicuntur, vt

vt quòd ſit facultas domina ſuorum actuum, quod ſe ad agendum determinet, quod ſit indifferens ad vtrumlibet, quod excludat neceſſitatem antecedentem, & prædeterminationem Phyſicam, quòd illius proprium ſit eligere media ad finem propoſitum conducentia; hæc, inquam, aliaque eius generis voluntati propriiſſimè competunt, adeóque dubitari non poteſt quin libertas ſit formaliter in voluntate.

Quo loco aduerte, etſi formalis libertas ſit tantùm in voluntate, radicem tamen libertatis eſſe in ipſo intellectu. Nam cùm intellectus in eadem re poſſit apprehendere rationem aliquam boni & mali, hinc oritur in voluntate libertas quam vocant contrarietatis, quâ poteſt illud obiectum amare, quatenùs bonum eſt, aut odiſſe ſub ratione mali. Item cùm poſſit intellectus rem in qua nihil malitiæ deprehendit, concipere vt non neceſſariò diligibilem, hinc ſequitur in voluntate libertas contradictionis, quâ poteſt rem illam amare, vel non amare. Qua ratione in hac vita amamus beatitudinem, ex ſe enim adeo amabilis eſt, vt nemo poſſit eam odiſſe; non tamen nos ita rapit in ſui amorem, quin poſſimus illam actu non amare, vt patet experientia. Verùm ad maiorem horum intelligentiam ſit

ARTICVLVS III.

Quomodo intellectus ſe habeat ad libertatem.

QVæritur I. An ad libertatem voluntatis ſufficiat, quod obiectum proponatur illi ab intellectu ſub prædicta indifferentia. Nonnulli putant id ſufficere, adeóque exiſti-

mant ne quidem Deum efficere poſſe, vt vo-luntas obiectum ſic propoſitum amplectatur non liberè.

Hæc tamen ſententia facilè refelli poteſt primò, quia gratis conficta eſt, vt ſaluet libertatem voluntatis cum Phyſica prædeterminatione illi immiſſa, quod abſurdum eſt & impoſſibile, cùm ad veram libertatem requiratur, præter illam iudicij indifferentiam, ipſius voluntatis indifferentia ad amandum, vel non amandum obiectum ab intellectu propoſitum, vt ſuprà fusè oſtendimus.

Secundò illud valde ridiculum videtur, & omnipotentiæ Dei iniurioſum quod prædicti auctores affirmant, voluntatem non poſſe à Deo neceſſitari ad agendum, quandiu manet iudicij indifferentia. Quamuis enim intellectus meus non iudicet v.c. actum contritionis hîc & nunc eſſe neceſſariò eliciendum, quid vetat quominùs Deus, qua eſt potentia, poſſit mihi immittere neceſſitatem eliciendi eiuſmodi actum? Sanè ſi id non poteſt, à pari dicam, eum non poſſe vinculis inuiſibilibus me huic loco affixum tenere, quamdiu oculos habeo apertos, & varias circumſpicio vias quibus iudico me hinc abire poſſe.

Tertiò auctores illi cùm in eo ponant prædictam iudicij indifferentiam, quòd intellectus iudicet bonum quod proponit voluntati, non eſſe neceſſariò connexum cum bono in communi, ad cuius amorem illa naturaliter eſt determinata, conſequenter ſupponunt tum voluntatem neceſſariò diligere bonum in communi, quod falſum eſt, quia etſi non poſſit illud odio habere; non tamen neceſſe eſt vt illud actu diligat: tum nos non poſſe non diligere illud quod iudicamus habere neceſſariam connexionem cum

bono in communi; quod etiam falſum eſt, quia ſi ipſum bonum commune non neceſſariò diligimus quoad exercitium, quid neceſſe eſt vt media cum ipſo connexa diligamus?

Quartò etſi intellectus non mihi proponat obiectum ſub indifferentia; ſed vt determinatè & neceſſariò amplectendum, id non impedit quominùs poſſim illud liberè amplecti, vt iam oſtẽdam: ergo ſimiliter quamuis intellectus mihi proponat obiectum ſub indifferentia, id non obſtat quin ſaltem diuina virtute tale obiectum neceſſariò, ſeu non liberè amare poſſim.

Quæritur 2. an ad quamcunque volitionem requiratur præuium iudicium practicum intellectus dictans talem volitionem eſſe eliciendam. Nonnulli affirmant, & addunt iudicium illud adeò eſſe efficax, vt eo poſito, voluntas non poſſit non operari. Oppoſitum tamen longè videtur probabilius, quod vt explicetur,

Reſpondeo & dico 1. *Vt voluntas aliquid velit, non eſſe neceſſarium actum præuium intellectus, quo iudicet hîc & nunc, ſpectatis circumſtantiis, abſolutè eſſe volendum.* Probatur 1. quia etſi voluntas, cùm ſit potentia cœca, non poſſit operari, niſi præuia cognitione intellectus, non tamen ad hoc requiritur iudicium practicum quo ad agendum determinetur, cùm iudicium ſpeculatiuum & indifferens quo oſtenditur quid boni, vel quid mali ſit in aliquo obiecto, prorsùs ſufficiat vt voluntas illud amplecti, vel reſpuere poſſit. Et hoc vel ipſa experientia ſatis confirmat, qua videmus multa à nobis quotidie fieri cum magna cognitionis, ſeu potius obiecti cogniti indifferentia. Imò voluntatem noſtram ſæpe trahi ad amorem obiecti quod iudicamus non eſſe amandum, ſed potiùs deteſtandum.

Probatur 2. quia ſi iudicium illud, abſolutè

expedit vt hoc faciam, deberet præcedere quamcunque volitionem, ſequeretur neminem vnquam peccare niſi ex iudicio hæretico, cùm conſtet ex fide nunquam eſſe expediens vt quis peccet, adeóque iudicium illud, expedit vt ego tale peccatum perpetrem, ſit hæreticum. Confirmatur; nam iudicium illud practicum tale eſſe dicitur, vt oſtendat non modò bonum eſſe elicere actum prauum; ſed etiam id eſſe neceſſarium, nec aliter fieri poſſe; ſic autem manifeſtè eſt hæreticum, cùm malum ſit peccare, nullaque ſit peccandi neceſſitas.

Vnde quod obiicitur, voluntatem eſſe appetitum rationalem ſeu intellectiuum, neminem poſſe amare incognitum, voluntatis obiectum eſſe bonum apprehenſum & iudicatum conueniens, quidquid homo agit, agere propter finem; ac proinde nos non moueri ad eligendum aliquid, niſi ratio dictet illud eſſe medium conueniens ad propoſitum finem: Hæc, inquam, & alia id genus nullius ſunt momenti, cùm tantùm concludant, quod omnes vltrò admittunt, nempe voluntatem non agere niſi præuia intellectus luce dirigatur, neque obiectum aliquod amplecti niſi cognitum ſub ratione boni.

Dico 2. *Non debere admitti ad actus voluntatis, iudicium aliquod prauium adeò efficax, vt eo poſito voluntas non poſſit non operari.* Ratio eſt, quia cùm liberum illud dicatur, quod poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, poteſt agere, vel non agere, ſi voluntas poſito aliquo præcedenti iudicio, non poſſet non agere, ea non ageret liberè. Idque confirmatur luculentiſſimo teſtimonio S. Bernardi ſuprà cap. 2. art. 1. relato, quo ait deſtruendam libertatem, ſi ratio ei vllam agendi neceſſitatem imponeret.

Nec dicas 1. poſito eo iudicio, voluntatem

poſſe non operari in ſenſu diuiſo; hæc enim poſſibilitas agendi non ſaluat libertatem, vt patet ex ſupradictis, poteſtque confirmari exemplo belluarum, quæ etſi per iudicium determinatum rapiantur ad ſuos actus, poſſunt non operari in ſenſu diuiſo, & conſequenter dicendæ ſunt liberæ, ſi modus ille agendi ad libertatem in nobis ſufficit.

Nec dicas 2. iudicium illud eſſe in poteſtate noſtræ voluntatis, ſicque illius libertati nequaquam officere. Quî enim fieri poteſt vt illud iudicium ſit in poteſtate voluntatis, quod prærequiri dicitur tanquam omninò neceſſarium ad ſingulos actus voluntatis? Iſta ſanè inter ſe non bene cohærere videntur.

Accedit quòd ex ea reſponſione ſequitur, nullum actum voluntatis eſſe in ſe formaliter liberum; ſed tantùm extrinſecè per denominationem ab eo quod non impediuit iudicium illud, cùm poſſet. At quis credat actum v. c. amoris Dei non eſſe in ſe bonum, nec meritorium, actum odij Dei non eſſe in ſe malum, nec demeritorium? &c.

ARTICVLVS IV.

De obiecto liberi arbitrij.

QVæritur 1. An liberum arbitrium feratur tantùm in bonum. Reſpondeo affirmatiuè vt patet ex ſupradictis. Cùm enim potentia liberi arbitrij non diſtinguatur à voluntate, vt oſtenſum eſt art. 2 & voluntas non feratur niſi in bonum, vt probatum fuit lib. 1. cap. 1. art. 2. hinc manifeſtum relinquitur liberum arbitrium non ferri niſi in bonum. Ratio-

nem affert S. Thomas 1.2. quæſt.8. art. 1. quia voluntas eſt appetitus rationalis; omnis autem appetitus eſt tantùm boni, ſiquidem appetitus nihil eſt aliud quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid; at nihil inclinatur niſi in id quod ſibi bonum & conueniens eſt. Vide plura de hac quæſtione loco citato.

Quæritur 2. an liberum arbitrium non tantùm ſit de mediis; ſed etiam de fine. Reſpond. 1. nemine negari quin liberum arbitrium verſetur propriè circa media, quia propoſito aliquo fine, ſpectat ad voluntatem eligere media quæ ad illum aſſequendum conducunt, electio autem eſt actus proprius liberi arbirij.

Reſpondeo 2. non etiam negari poſſe quin liberum arbitrium verſetur aliquo modo circa finem. Probatur: nam etſi non ignoremus Deum eſſe finem noſtrum vltimum, quandiu tamen inhoc peregrinationis ſtatu verſamur, ſumus liberi ad eum amandum, vel non amandum, vt experientia ſatis oſtendit; ratioque idipſum ſuadet, quia aliàs actus amoris erga Deum non eſſet meritorius.

Reſpondeo 3. abſolutè dici poſſe liberum arbitrium non eſſe finis formaliter ſpectati; ſed tantùm mediorum ad finem illum aſſequendum. Non enim conſultamus v. c. an velimus eſſe fœlices; ſed hac ſuppoſitâ intentione inquirimus tum de fine materiali, ſeu de re in qua vera fœlicitas conſiſtit, quæ ſe habet vt medium ad formalem beatitudinem, tum de aliis mediis quæ ad fœlicitatem obtinendam magis conducunt.

Quæritur 3. an voluntas eodem actu feratur in finem, & in media. S. Thomas 1.2. quæſt.8. art. 3. reſpondet per diſtinctionem; ſed priùs aduertit finem ſecundùm ſe eſſe volitum, id au-

:em quod eſt ád finem, inquantum huiuſmodi, non eſſe volitum, niſi propter finem: vnde colligit voluntatem poſſe ferri in finem vt finem, etſi non feratur in ea quæ ſunt ad finem; ſed in ea quæ ſunt ad finem inquantum huiuſmodi, non poſſe ferri niſi feratur in ipſum finem. Hoc poſito,

Docet 1. eſſe vnum & eundem motum ſeu actum voluntatis quo fertur in finem, vt eſt ratio volendi media, & in media ipſa. 2. alium eſſe actum quo voluntas fertur in ipſum finem abſolutè; imò aliquando præcedere tempore, ſicut cùm aliquis primò intendit ſanitatem, poſteà verò deliberans quomodo poſſit ſanari, vult conducere medicum vt ſanetur. Eo modo quo aliquis primò intelligit ipſa principia ſecundùm ſe, poſt modum verò intelligit ea in ipſis concluſionibus, quatenùs aſſenſum præbet concluſionibus propter principia.

Vnde idem S. Doctor infrà quæſt. 12. art. 4. inquirens, vtrum intentio finis ſit idem actus, cum voluntate eius quod eſt ad finem; Reſpondet motum voluntatis in finem, & in id quod eſt ad finem, poſſe conſiderari dupliciter, vno modo ſecundum quod voluntas in vtrumque fertur abſolutè & ſecundùm ſe, & ſic ait eſſe ſimpliciter duos motus voluntatis in vtrumque. Alio modo ſecundùm quod voluntas fertur in id quod eſt ad finem, propter finem, & ſic ait eſſe vnum & eundem motum voluntatis tendentem in finem, & in id quod eſt ad finem. Cùm enim dico: volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno niſi vnum motum voluntatis, quia finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem; idem autem actus cadit ſuper obiectum, & ſuper rationem obiecti, ſicut eadem eſt viſio coloris, & luminis. Et confirmatur exemplo

H iiii

intellectus, quia ſi abſolutè principium & concluſionem conſideret, diuerſa eſt conſideratio vtriuſque: in hoc autem quod concluſioni propter principia aſſentit, eſt vnus actus intellectus tantùm.

Verùm contra hanc doctrinam obiiciunt 1. aliqui cum Gregorio Ariminenſi, volitio finis eſt cauſa volitionis mediorum; ergo non poteſt eſſe idem cum illa. Antecedens probatur, quia ideò vult infirmus ſumere potionem, quia deſiderat ſanitatem: ſequela oſtenditur, quia nihil eſt cauſa ſuiipſius. Reſpondeo antecedens eſſe verum, quando quis fertur in finem directè & ſecundum ſe, poſtea verò deliberat de mediis ad illum acquirendum accommodatis; tunc enim formalis volitio finis eſt actus realiter diſtinctus à formali volitione mediorum, & eſt cauſa illius. At hoc non impedit quin ſimul, & vnico actu poſſit voluntas ferri in media propter finem, vt dum quis cogitans de ſanitate recuperanda, & de neceſſitate potionis, vult hanc ſumere ſanitatis causâ ad eum modum quo quis cogitans de Deo, & de proximo, poteſt vnico actu amare proximum, propter Deum. Et quamuis non cogitet quis expreſsè de fine; tamen eo ipſo quòd vult media, cenſetur implicitè ſeu virtualiter velle finem ipſum; cùm media vt media, nonniſi propter finem appetantur.

Obiiciunt 2. ex doctrina prædicta ſequi, non eſſe diſcrimen inter intentionem, quæ eſt volitio finis, & electionem, quæ eſt volitio mediorum; quod tamen abſurdum videtur, cùm actus illi diſtinguantur ſpecie. Reſpondeo ex dictis tantùm ſequi, non eſſe ſemper diſtinctionem realem inter intentionem, & electionem, quod abſurdum videri non debet; quia illa identitas realis poteſt reperiri cum diſtinctione ſpecifica,

vt patet ex actione, & paſſione quæ ſpecie, imo genere diſtinguuntur, etſi reipſa inter ſe non diſtinguantur.

Quæritur 3. an poſſit dari actus aliquis voluntatis neuter, id eſt qui nec ſit circa finem, nec circa media. Reſponſio communis eſt negatiua, quia voluntas non vult niſi bonum; at bonum eſt tantùm triplex, nempe honeſtum, delectabile, & vtile: primum & ſecundum ſunt bona propter ſe, adeóque habent rationem finis, ſaltem materialiter, & in actu primo; tertium verò eſt bonum propter aliud, adeoque habet rationem medii: quare quidquid voluntas vult, habet rationem finis, aut medij.

Vnde ſoluitur illa obiectio: amare aliquid ſub ratione finis, eſt illud amare vt per media acquiri poteſt: at poſſumus aliquid amare abſque vllo reſpectu ad media, ob ſolam bonitatem quæ in illo eſt. Reſpondetur enim rem ſic amatam habere rationem finis; tum quia voluntas ibi ſiſtit, tum quia cùm res illa per ſuam bonitatem mouere poſſit ad media eligenda, quæ ad illius acquiſitionem ſunt neceſſaria, eatenùs habet rationem finis materialiter, & in actu primo.

ARTICVLVS V.

Vtrum liberum arbitrium ſit præſentium, an verò tantum futurorum.

SEu, vt alij proponunt: Vtrum liberum arbitrium habeat in ſua poteſtate actiones præſentes, an verò futuras duntaxat.

Nonnulli Nominales, poſt Magiſtrum ſententiarum exiſtimant, actiones tantùm futuras,

non autem præſentes eſſe in poteſtate liberi arbitrij:quia futuræ poſſunt eſſe,vel non eſſe;præſentes verò non poſſunt non eſſe.

Verùm hæc ſententia communiter reiicitur, 1. quia omnes Theologi docent,Chriſtum meruiſſe in ipſo inſtanti Incarnationis, & Angelos in momento quo fuerunt creati; quod indicio manifeſtò eſt liberum arbitrium non eſſe tantùm futurorum,cùm Chriſtus,& Angeli non extiterint ante illud inſtans quo libertatem primò exercuerunt.

Confirmatur: nam ſi liberum arbitrium non niſi futuras actiones in ſua haberet poteſtate, ſequeretur Deum non fuiſſe liberum ab æterno, quoad decreta quæ de creatione mundi, de verbi Incarnatione, de hominum prædeſtinatione edidit;cùm dici nequeat eiuſmodi decreta fuiſſe aliquando futura,reſpectu Dei.

Reiicitur 2. quia nullum relinquit locum vſui libertatis,voluntas enim antequam agat,poteſt quidem dici libera in actu primo, non tamen in actu ſecundo, ſeu quoad vſum, vt perſpicuum eſt;cùm ad hanc libertatem requiratur vſus,ſeu actualis operatio: at neque dici poteſt voluntatem eo modo eſſe liberam poſtquam egit; ſed ad ſummum fuiſſe liberam;ſi ergo talis libertas voluntati non competit,quando actu operatur, vt volunt aduerſarij,ſequitur euidenter eam nunquam eſſe liberam quoad vſum,ſeu exercitium.

Reiicitur 3. quia conſequenter tollit omne meritum, & demeritum. Non enim homo mereri,aut demereri poteſt, niſi vel per actus futuros, vel per præteritos, vel per præſentes : at non meretur per futuros, neque per præteritos, vt omnes ſentiunt; ergo ſi non meretur per præſentes,nullo modo meretur. Quod cùm abſur-

dum ſit, imò hæreticum, fatendum eſt hominem mereri per actus præſentes: vnde ſequitur actus præſentes verè eſſe liberos, cùm ad meritum requiratur libertas.

Obiicies 1. Voluntas non eſt libera, niſi reſpectu temporis quo poteſt impedire actionem; at non poteſt impedire actionem reſpectu temporis quo eſt præſens; quia quidquid eſt, quamdiu eſt, neceſſe eſt eſſe; ſed reſpectu illius quo futura eſt; quia qui nondum aliquid fecit, poteſt pro arbitrio illud non facere: ergo voluntas non eſt libera niſi pro tempore futuro. Reſpondeo negando minorem, quia eodem puncto temporis, & priùs naturâ quàm voluntas operetur, poteſt non operari, adeóque pro ſua libertate impedire poteſt ne exiſtat operatio, eo ipſo temporis momento quo eſſe incipit. Imò non poteſt id priùs impedire, ſiquidem non poſſum nunc impedire operationem poſt aliquod tempus, etſi breuiſſimum futurum, niſi per decretum tunc non operandi: at ſic illam impedire nequeo, cùm tale decretum mutare poſſim. Ad probationem autem minoris dico, ex hypotheſi quòd actio voluntatis eſt in tali momento temporis, eam non poſſe tunc non eſſe; poſſe tamen non eſſe ſimpliciter, quia priùs natura quàm eliciatur, poteſt non elici.

Obiicies 2. Liberum arbitrium verſatur tantùm circà actus de quibus præcedit conſultatio; at conſultatio non fit de actibus præſentibus, ſed tantùm de futuris; ergo liberum arbitrium non eſt de actibus præſentibus; ſed tantùm de futuris. Reſpondeo, maiorem veram eſſe de actibus diuerſo modo ſpectatis; nam conſultatio quidem eſt de actibus vt per libertatem futuris, libertas verò eſt de iiſdem vt præſentibus.

Nec dicas conſultationem eſſe de actibus fu-

turis & liberis;non enim ſenſus eſt, actiones futuras de quibus conſultamus,eſſe liberas,quamdiu ſunt futuræ;ſed eas futuras eſſe liberas,quia quando à voluntate fient,liberè fient.

ARTICVLVS VI.

In quo conſiſtat libertas actus.

EX hactenùs dictis in hoc, & in præcedenti capite ſatis conſtat quid ſit libertas potentialis , ſeu in actu primo. Nunc ſupereſt vt aliquid dicamus de libertate actuali , ſeu in actu ſecundo. Itaque cùm non tantùm voluntatem dicamus eſſe liberam;ſed etiam actum ab ea elicitum vocemus liberum, dubium eſt quid ſit hæc libertas actus,an aliquid intrinſecum actui quo eſſentialiter differat ab omni actu non libero, an verò mera denominatio extrinſeca à potentia libera à qua elicitur.

Nonnulli priorem dicendi modum ſequuntur, alij verò , quibus libenter adhæreo, poſteriorem. Probatur 1. quia eo ipſo concipimus actum aliquem eſſe liberum , quo intelligimus eum prodire à potentia libera; ergo libertas actus non dicit aliquid ipſi intrinſecum , ſed meram denominationem extrinſecam à cauſa libera à qua producitur. Antecedens manifeſtum videtur, quia ſecluſa per intellectum quacunque alia formalitate ab actu , dummodò intelligas voluntatem ita eum elicuiſſe,vt potuerit non elicere , iam concipis voluntatem operatam eſſe liberè,atque adeò ipſius actum fuiſſe liberum. Sequela verò non minùs perſpicua eſt; quia per ſe notum videtur ad conſtitutionem actus liberi , vt liber eſt, non poſſe ſpectare id

ſine quo perfectè liber eſſe poteſt; ſicut ad conſtitutionem actus, vt vitalis, aut ſentientis, pertinere non poteſt id ſine quo perfectè vitalis, & ſentiens eſſe poteſt.

Probatur 2. nam idem actus quoad entitatem intrinſecam immutatus manens, poteſt modò eſſe liber, modò neceſſarius; ergo libertas non eſt quid intrinſecum & eſſentiale actui: ſequela manifeſta eſt; quia ſi libertas eſſet quid intrinſecum & eſſentiale actui, non magis poſſet actus liber realiter immutatus manens, fieri neceſſarius; quàm poſſit homo, ſine vlla ſui variatione intrinſeca, fieri equus. Antecedens verò oſtenditur; quia actus voluntatis in ſe manere poteſt immutatus, ſiue procedat à cognitione indeterminata, ſiue à determinata; cùm hæc cognitio ſit illi omninò extrinſeca; & tamen ſi procedat à cognitione indeterminata, eſt liber, ſi à determinata, eſt neceſſarius; ergo actus in ſe intrinſecè manens immutatus poteſt modò eſſe liber, modò neceſſarius: ex quo euidenter ſequitur libertatem non eſſe quid actui intrinſecum; ſed meram denominationem à cauſa liberè operante.

Obiicies 1. actus liber, ſi bonus ſit, eſt Deo gratus & meritorius; ſi verò ſit malus, eſt Deo exoſus & demeritorius; ergo in actu libero vt ſic, eſt aliquid quod non reperitur in actu non libero. Sequela patet; quia aliàs idem actus non liber æquè eſſet meritorius, aut demeritorius. Reſpondeo in actu libero nihil reperiri reale, quod non poſſit eſſe in actu non libero; reperiri tamen aliquid Morale, nimirùm quod ad meritum vel demeritum imputari poſſit: hoc autem habet præcisè ex eo quod pendet à cauſa libera, à qua potuit fieri, vel non fieri, vt patet ex verbis illis luculentiſſimis melliflui noſtri

ratur neceſſariò: quatenùs tunc operatur ex indifferentia ad vtrumlibet. Vnde ſequitur tantùm in actione libera eſſe aliquid Morale, quod non reperitur in neceſſaria.

CAPVT IV.

DE ACTIBVS HVMANIS tam elicitis, quàm imperatis.

ARTICVLVS PRIMVS.

De volitione, & fruitione.

PRæmoneo 1. duplices eſſe actus voluntatis, alios elicitos, alios imperatos; eliciti dicuntur ij qui ab ipſa voluntate immediatè prodeunt, vt volitio, nolitio; imperati verò qui ex voluntatis imperio ab aliqua alia potentia oriuntur, vt loqui, ambulare.

Præmoneo 2. cùm voluntas feratur in finem, & in media ad finem conſequendum neceſſaria, alios eſſe actus elicitos quibus fertur in finem, nempe voluntatem ſeu volitionem, fruitionem, & intentionem; alios quibus fertur in media, nempe electionem (quam præcedit conſilium ſeu conſultatio, vel deliberatio quæ eſt opus rationis) conſenſum & vſum, de quibus omnibus ſigillatim in hoc, & ſequentibus articulis dicendum eſt.

Hîc ergo quæritur 1. quid ſentiendum ſit de voluntate, ſeu volitione. Reſpondeo volitionem eſſe actum quo amplectimur finem ſimpliciter, quatenùs eſt nobis bonus, & conueniens,

Poteſt autem dubitari cur hic actus vocetur voluntas, non autem alij, eſto omnes à voluntate procedant. Cui difficultati reſpondet S. Thomas 1. 2. quæſt. 8. art. 2. dicens, voluntatem quandoque vocari potentiam qua volumus, quandoque autem ipſum voluntatis actum; & quidem voluntatem priori modo acceptam ſe extendere ad finem, & ad media; quia in iis reperiri poteſt ratio ſui obiecti, quod eſt bonum; ſicut viſus ſe extendit ad omnia quæ participant rationem coloris. Sumptam verò poſteriori modo, ferri tantùm in finem; quia omnis actus denominatus à potentia, dicit ſimplicem actum illius potentiæ, ſicut intelligere dicit ſimplicem actum intellectus; at ſimplex actus potentiæ eſt in id quod eſt ſecundùm ſe obiectum potentiæ; id autem quod eſt propter ſe bonum & volitum, eſt finis, quo fit vt voluntas propriè ſit ipſius finis.

Quæritur 2. quid dicendum ſit de fruitione. Reſpondeo S. Thomam 1. 2. quæſt. 11. de ea agere per quatuor articulos, quorum primò inquirit an fruitio ſit actus potentiæ appetitiuæ, & reſpondet affirmatiuè, quod probat; quia nomen fruitionis à fructibus ſenſibilibus deriuatum videtur; fructus autem ſenſibilis eſt id quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam ſuauitate percipitur: quare fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem quam aliquis habet de vltimo expectato. quod eſt finis: finis autem & bonum eſt obiectum appetitiuæ potentiæ, vnde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitiuæ potentiæ.

Vbi obſeruandum eſt quod ait S. Thomas, fruitionem pertinere ad amorem, vel delectationem, non ita debere intelligi vt fruitio ſit æqualiter amor, & delectatio; etſi enim amor

ad fruitionem requiratur;non tamen eſt formaliter fruitio,cùm multa amemus, quorum non fruimur,vt abſentia;ſed tantùm cauſaliter,quatenùs fruitiodicit quandam voluntatis inhæſionem,quæ ex amore naſcitur. At delectatio eſt formaliter fruitio;frui enim aliud nihil eſt quàm ex præſentia rei amatæ voluptatem capere, vt frui cibis eſt ex eorum eſu delectari.

Art. 2.quærit an frui conueniat tantùm naturæ rationali; ad quod tria reſpondet 1. fruitionem conuenire naturæ rationali ſecundùm rationem perfectam. 2.conuenire brutis ſecundùm rationem imperfectam. 3. aliis creaturis nullo modo conuenire.Rationem aſſignat;quia frui non eſt actus potentiæ peruenientis ad finem, ſicut exequentis;ſed vt imperantis executionem, nimirùm potentiæ appetitiuæ, vt dictum eſt: at inſenſibilia cùm careant appetitu ſenſitiuo, non habent potentiam pertingentem ad finem per modum imperantis; ſed tantùm per modum exequentis, ſicut graue tendit deorſum, & leue ſurſum. Bruta verò habent quidem appetitum ſenſitiuum, non liberè imperantem; ſed ex naturali inſtinctu mouentem ad bonum, & finem particularem quem apprehendunt: at natura intellectualis habet appetitum rationalem & liberum, quo fertur in rationem vniuerſalem boni, & finis per intellectum apprehenſi.Vnde qui dicunt frui eſſe ſolummodò hominum, intelligendi ſunt de fruitione perfecta; qui verò aiunt frui etiam brutis competere, de imperfecta fruitione ſunt explicandi.

Nota cùm inſenſibilia finem ſuum non cognoſcant, eo propriè non frui, neque delectationem ex illius poſſeſſione percipere; ſed dici tantùm in eo quieſcere:bruta verò quia per

ſenſum tantùm finem ſuum materialem agnoſcunt, ex illius adeptione delectationem ſenſibilem capere; at homines quia etiam per rationem, finem ſuum agnoſcunt, non modò de eo delectari, ſed etiam gaudere, vt aduertit S. Thomas 1.2. quæſt. 31. art. 3.

Art. 3. quærit, an fruitio ſit tantùm vltimi finis, & reſpondet affirmatiuè, quia ad rationem fructûs duo pertinent, ſcilicet & quod ſit vltimum, & quod delectationem afferat: poteſt autem aliquid dupliciter eſſe vltimum, vel ſecundùm quid, vel ſimpliciter; priori modo dicitur vltimum, ad quod aliqua referuntur, & in ſe delectationem quandam habet, & hoc aliquo modo dicimur frui; non tamen perfectè, cùm voluntas aliquid vlteriùs expectet. Poſteriori verò modo vltimum dicitur quod ad aliud non refertur, & in hoc conſiſtit perfecta quies & fruitio, cùm appetitui nihil vltrà ſperandum obiiciatur. Præter illa verò reperitur aliquid quod neutro modo eſt vltimum; ſed tantùm appetitur in ordine ad aliud, vt potio amara; & hoc nullo modo fructus dici poteſt.

Aduertendum autem hoc loco poſſe inquiri, an in vita beata obiectum fruitionis immediatum ſit Deus, an verò viſio beatifica, & non immeritò Durandum reprehendi, quòd contendat non Deum, ſed viſionem Dei eſſe immediatum fruitionis obiectum. Quia vt alia prætercam, quæ ex dictis libro 1. cap. 5. art. 1. reperiri poſſunt; S. Thomas monet in reſp. ad 3. rem & poſſeſſionem rei non eſſe duos fines, ſed vnum in ſe conſideratum, & alteri applicatum; quo fit vt eadem fruitione, & Deo, & viſione Dei potiamur.

Art. 4. inquirit, an fruitio ſit tantùm finis habiti. Reſponderque cum diſtinctione; nam

fruitio dicit reſpectum ad vltimum finem,prout habetur à voluntate: finis autem vltimus dupliciter haberi poteſt,vno modo perfectè,nempe quando habetur in re,alio modo imperfectè; cùm ſcilicet habetur ſolùm in intentione: quare fruitio perfecta eſt finis realiter habiti; imperfecta verò habiti tantùm in intentione.

ARTICVLVS II.

De actu voluntatis, qui eſt intentio.

DE hoc actu S. Doctor nonnulla inquirit 1. 2. quæſt. 12. per quinque articulos. Articulo 1. quærit an intentio ſit actus intellectus vel voluntatis, reſpondetque eſſe actum voluntatis, quod probat, quia intendere, vt ipſum nomen ſonat, eſt in aliud tendere, in aliquid autem tendit & actio mouentis, & motus mobilis; ſed hoc quòd motus mobilis in aliud tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde cùm voluntas moueat alias omnes potentias animæ ad finem, vt infrà dicetur, hinc fit vt intentio primò & principaliter pertineat ad voluntatem.

Nota 1. intentionem interdum vocari oculum;non quòd formaliter ſit cognitio; ſed quia ſupponit cognitionem oſtendentem quò tendendum ſit. Non etiam intentionis eſt ordinare media ad finem; ſed tendere in finem per media ad eum ab intellectu ordinata.

Nota 2. nos per volitionem velle finem abſolutè, per fruitionem vt in eo quieſcamus, per intentionem,vt eum per aliqua media acquiramus. Sic ægrotus dicitur intendere ſanitatem, quatenùs eam optat conſequi per potiones, &

alia media ad id ordinata.

Art. 2. quærit, an intentio ſit tantùm vltimi finis, & reſpondet negatiuè; quia intentio reſpicit finem ſecundùm quod eſt terminus motus voluntatis. In motu autem poteſt accipi terminus dupliciter, vno modo ipſe terminus vltimus in quo quieſcitur, qui eſt terminus totius motus; alio modo aliquod medium, quod eſt principium vnius partis motus, & finis vel terminus alterius; vnde etſi intentio ſemper ſit finis, non tamen vltimi finis. Breuius & clarius dici poteſt, voluntatem poſſe intendere id quod per ſe bonum eſt & amabile, ſiue ſit finis vltimus, ſiue non vltimus, ſi per aliqua media comparari poteſt.

Vbi aduerte illud poni à S. Thoma in reſp. ad 3. diſcrimen inter fruitionem, & intentionem, quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet ſolùm ad finem vltimum, intentio verò non importat motum in quietem, ſed in terminum. Verùm ex dictis art. præcedenti conſtat, fruitionem imperfectam eſſe de fine non vltimo, qui in ſe delectationem quandam habet.

Art. 3. quærit, an quis poſſit duo ſimul intendere, & Reſpondet affirmatiuè, ſiue agatur de pluribus inter ſe ſubordinatis, vt dum quis vult medicinam propter ſanitatem, ſiue etiam de pluribus non ſubordinatis. Nam poteſt homo vnum præ alio eligere, quia ad plura valet, adeoque hæc plura ſimul intendere: vt ſi quis malit habere pecunias, quàm arma; quia pecuniis poterit cibos & veſtes emere, aliaque neceſſaria comparare.

Nota 1. cùm ait S. Thomas plura poſſe ſimul intendi, per vocem *ſimul* non ſolùm intelligi id fieri poſſe eodem tempore, ſed etiam eo,

dem actu, agendo de pluribus inter ſe ſubordinatis. Id patet tum ex reſponſionibus ad argumenta, tum ex art. 4. vbi diſertè ait, eundem eſſe motum quo volo medicinam propter ſanitatem, quia finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem: idem autem actus cadit ſuper obiectum, & ſuper rationem obiecti, ſicut eadem viſio eſt coloris & luminis.

Nota 2. quod ſpectat ad plures fines non ſubordinatos, S. Thomam docere in reſp. ad 2. vt ſimul, ſeu eodem actu intendantur, eos debere conſiderari vt ſunt quid vnum ſecundùm rationem, vel quia concurrunt ad integrandum aliquid vnum, ſicut ad ſanitatem concurrunt calor & frigus inter ſe commenſurata: vel quia continentur ſub vno communi quod poteſt eſſe intentum, vt acquiſitio veſtis & vini ſub lucro continentur. Ea quibus patet fines illos non conſiderari à Doctore Angelico per modum plurium, ita vt quilibet per ſe habeat rationem integri finis, ſed per modum vnius, adeo vt ex iis vt ex partibus bonum aliquod commune integretur.

Nota 3. id non impedire quin poſſint ſimul plura, vt plura, intendi, vt manifeſtum eſt, cùm quis Romam proficiſcitur, tum vt loca ſacra inuiſat, tum vt beneficium aliquod obtineat; ita quidem vt vel propter alterum ex his finibus illud iter ſuſciperet, etſi alter abeſſet. Licet autem illa duo ſimul, ſeu eodem tempore intendantur, non tamen eodem actu; quia cùm obiecta integra & totalia plura ſint, plures actus ad illa tendere neceſſe eſt.

Articulo 4. quærit, an idem actus poſſit ferri in finem, & in media ad finem; de quo videnda ſunt quæ diximus ca. præcedenti art. 4. neque opus eſt vt in iis diutiùs immoremur. Art.

verò 5. inquirit, an intentio conueniat brutis, & reſpondet cum diſtinctione; nam ſi intendere latè ſumatur pro eo quod eſt in aliquid tendere vt ab alio motum, ſic bruta intendunt finem; quia inſtinctu naturali ad illum mouentur. Si verò propriè ſumatur pro eo quod eſt ordinare ſuum motum in finem, hoc modo bruta non intendunt finem, cùm non cognoſcant ſe per motum poſſe conſequi ſuum finem: ad hoc enim oportet cognoſcere proportionem inter motum & finem, quod ſolius rationis opus eſt.

ARTICVLVS III.

De mediorum electione.

Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 13. agit de electione per varios articulos. Et quidem art. 1. quærit an ſit actus voluntatis, vel rationis, reſpondetque actum illum, quia perficitur in motu quodam animæ ad bonum, quod per ordinẽ rationis eligitur, materialiter eſſe actum voluntatis, formaliter autem actum rationis; ſicut actus fortitudinis qui exercetur propter Dei amorem, materialiter quidem eſt actus fortitudinis, formaliter verò actus charitatis.

Quæ verba ita intelligenda ſunt, vt electio quoad ſuam entitatem & ſubſtantiam, procedat quidem realiter à voluntate; habeat tamen rationem electionis ab actu intellectus, quo comparantur media cum fine & inter ſe, oſtenditurque quodnam ex illis aptius ſit ad finem conſequendum: ſine hac enim directione actus voluntatis non habebit rationem electionis; ſed tantùm ſimplicis volitionis.

Art. 2. quærit an electio competat brutis ani-

malibus,& reſpondet negatiuè; quia cùm electio ſit acceptatio vnius præ alio, neceſſe eſt vt ſit reſpectu plurium quæ eligi poſſunt; & ideò in his quæ penitùs ſunt determinata ad vnum, electio locum non habet: at bruta per appetitum ſenſitiuum ſunt determinata ad vnum particulare, ſecundùm ordinem naturæ; quare electio non eſt in illis; ſed tantùm in voluntate, quæ etſi ad bonum commune ſit determinata; eſt tamen indeterminata reſpectu particularium bonorum.

Nota, quòd bruta acceptent vnum præ alio, vt canis offam, non lapidem, id non oriri ex electione, ſed ex inſtinctu naturæ, quo determinantur ad vnum amplectendum, & aliud reiiciendum. Cuius rei non leue indicium eſt, quòd omnia bruta quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, ſimiliter operentur.

Art. 3. quærit an electio ſit ſolùm eorum quæ ſunt ad finem, vel etiam quandoque ipſius finis. Et reſpondet ex Philoſopho 2. Ethic. electionem non eſſe niſi de mediis, idque probat; quia electio ſequitur ſententiam vel iudicium, quod eſt ſicut concluſio ſyllogiſmi operatiui, vnde illud cadit ſub electione, quod ſe habet vt concluſio in ſyllogiſmo operatiuo; finis autem in operabilibus ſe habet vt principium, & non vt concluſio, eo quod rationes eorum quæ ſunt ad finem, ex fine ſumuntur, vt tradit S. Doctor, 1.2. quæſt. 14. art. 2. vnde finis in quantum huiuſmodi, non cadit ſub electione.

Addit tamen contingere interdum, id quod eſt finis reſpectu quorundam, ordinari ad alium finem; ſicut etiam id quod eſt principium vnius demonſtrationis, eſt concluſio alterius; & ideò id quod accipitur vt finis in vna inquiſitione, poſſe accipi vt medium ad finem in alia inqui-

ſitione, ſicque de eo eſſe conſilium & electionem. Exempli causâ in operatione medici, ſanitas ſe habet vt finis, adeóque circa illam non eſt conſultatio, nec electio; ſed ea conſideratur vt principium vnde oritur conſultatio de mediis, eorumque electio. Verùm quia ſanitas corporis ordinatur ad ſanitatem animæ, hinc fit vt de ea à medico ſpirituali conſultatio fieri poſſit, per ordinem ad finem illum nobiliorem. Vide quæ de hac ipſa difficultate reſoluimus ca. præcedenti art. 4. quæſito 2.

Art. 4. quærit, an electio ſit tantùm eorum quæ per nos aguntur, & reſpondet affirmatiuè, quia electio mediorum debet reſpondere finis intentioni at finis quem intendimus, vel eſt actio aliqua à nobis pendens, vel res circa quam nobis aliquid agendum eſt: ergo idem de electione dici debet. Confirmatur; nam electio non eſt niſi de iis de quibus conſultamus: at non conſultamus niſi de iis quæ aliquo modo ſunt in noſtra poteſtate; ergo nec niſi ea eligimus, vt etiam tradit Ariſt. 3. Ethic. cap. 2.

Art. 5. quærit, an electio ſit tantùm poſſibilium, & reſpondet affirmatiuè: quod probat ex iam dictis; nam electio non eſt niſi de iis quæ per nos aguntur; at quæ per nos aguntur, ſunt nobis poſſibilia. Confirmatur; nam ea tantùm eligimus, quibus poſſumus finem intentum conſequi; at finem non poſſumus conſequi, niſi per media poſſibilia; ergo electio non eſt niſi poſſibilium.

Nota 1. non opus eſſe ad electionem, vt medium verè ſit poſſibile; ſed ſaltem vt tale exiſtimetur. Nam ſicut voluntas fertur in finem non bonum, quem intellectus bonum exiſtimat; ita poteſt eligere media impoſſibilia, quæ ratio iudicat eſſe poſſibilia. Nec refert quod ex præſcripto S.

pto S. Benedicti, inferior debeat tentare an poſſit exequi quod impoſſibile eſt, ſi ipſi à Superiore iniungatur, vnde videtur ſequi electionem verſari etiam circa impoſſibilia quæ vt talia cognoſcuntur. Non enim id ſequitur, eò quòd non debet inferior ſuo iudicio definire, an id quod præcipitur, ſit poſſibile, vel non; ſed in hoc præcipientis iudicio ſtare, vt tradit S. Doctor in reſp. ad 3.

Nota 2. Etſi electio, cùm ſit volitio efficax, non poſſit eſſe niſi poſſibilium, volitionem tamen ſimplicem & inefficacem poſſe verſari circa impoſſibilia; vt patet cùm quis de peccatis commiſſis ita dolet, vt vellet non peccaſſe, quamuis id iam ſit impoſſibile.

Art. 6. quærit, an homo ex neceſſitate eligat, an liberè, & reſpondet eum eligere liberè, quia cùm ratio poſſit apprehendere vt bonum, non ſolum velle, aut agere; ſed etiam non velle, & non agere; & rurſus in omnibus particularibus bonis poſſit conſiderare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, ſicque quodlibet ex iis bonis apprehendere vt eligibile, vel repudiabile, hinc fit vt voluntas poſſit etiam eligere hoc, vel illud; itemque illud eligere, aut non eligere. Vt autem iſta meliùs percipiantur,

Quæritur 1. an ex duobus bonis propoſitis poſſit voluntas eligere illud quod minus bonum apparet. Reſpondeo affirmatiuè, ex communi ſententia quam manifeſtiſſima experientia confirmat; poſſumus enim pro libertate ex duobus cibis, veſtibus, &c. id eligere quod minoris eſt pretij, minúſque commodum iudicatur. Videmus etiam pleroſque ſectari media faciliora, etſi minùs vtilia ſiue ad ſcientias aſſequendas, ſiue ad ſalutem comparandam, iis ne-

glectis quæ non dubitant eſſe longè vtiliora & ſecuriora. Imò qui præceptum Dei, ob aliquod commodum violat, probè ſcit ſe bonum longè maius negligere pro minori; quia ſi crederet actum peccati eſſe maius bonum quàm obſeruationem præcepti diuini, eo ipſo eſſet hæreticus. Vnde collige à fortiori ex duobus bonis æqualibus, liberum eſſe homini alterum eligere, alio relicto.

Obiicies 1. minus bonum vt ſit, habet rationem mali, cùm ſit priuatio maioris boni; quemadmodum è contrario minus malum vt ſic, habet rationem boni, quia eſt priuatio maioris mali: atqui malum vt malum, non poteſt à voluntate eligi; ergo neque minus bonum, vt ſic. Reſpondeo hoc totum poſſe concedi, nobiſque non officere, quia non dicimus voluntatem poſſe amplecti minus bonum, vt eſt minus bonum, ſed præcisè vt eſt bonum; quia ſic eſt conueniens & appetibile, neque mali rationem habet. Vnde ex duobus mediis inæqualiter ad finem aſſequendum vtilibus, poteſt voluntas eligere minus vtile; non quidem vt minus vtile, ſed præcisè quatenùs vtile.

Obiicies 2. vt voluntas vnum bonum alteri præferat, oportet vt ab illo efficaciùs trahatur; at non poteſt efficacius trahi à minori bono, imò neque ab æquali, ergo nec minus, nec æquale bonum eligere poteſt. Reſpondeo maiorem falſam eſſe, ſi intelligatur de efficaciori tractione tenente ſe præcisè ex parte boni amati, quia cùm voluntas ſit libera ad non amplectendum quodcunque bonum, ſiue paruum, ſiue magnum ſit, quando ex duobus bonis propoſitis alterum eligit, id non neceſſariò oritur ex maiori tractione illius boni ſecundùm ſe; ſed ex eo quòd voluntas pro arbitrio ab illo bono ſe trahi

ſinit, ſiue ſecundùm ſe magis trahat, ſiue non.

Quæritur 2. an quando vnicum tantùm eſt medium ad finem aſſequendum, electio illius ſit neceſſaria. Reſpondeo 1. eſſe neceſſariam ex hypotheſi quòd quis finem efficaciter intendat. Intentio enim efficax finis illa eſt, cuius vi applicantur media ad illum neceſſaria: quare ſi vnicum tantùm ſuppetit medium, neceſſe eſt vt illud eligatur, & ad executionem applicetur. Hinc qui efficaciter vult ſalutem æternam conſequi, tenetur fidem Chriſtianam amplecti, & diuina mandata ſeruare; cùm hoc ſit medium neceſſarium ad eiuſmodi finem comparandum.

Reſpondeo 2. eiuſmodi electionem non eſſe neceſſariam abſolutè; ſed tantùm ex ſuppoſitione intentionis efficacis finis. Quia in poteſtate voluntatis eſt, antequam medium aſſumat, intentionem mutare; quo ipſo nulla erit neceſſitas eligendi medium. Vnde ipſa electio ſecundùm ſe ſpectata eſt libera, adeóque meritoria, vel demeritoria.

ARTICVLVS IV.

De conſilio ad electionem prærequiſito.

SAnctus Thomas 1.2. quæſt. 14. agit per varios articulos de conſilio, de quo nonnulla breuiter obſeruare ſufficiet.

Obſeruandum 1. conſilium hîc idem eſse ac conſultationem & deliberationem, hiſque omnibus vocibus ſignificari rationis inquiſitionem de mediis ad finem conducentibus; ex qua ſequitur iudicium de eligendo tali medio præ aliis, quod eſt veluti conſultationis concluſio, quam electio ſequitur.

Obſeruandum 2. conſilium non eſſe niſi de mediis; nam ſicut in ſcientiis ſpeculatiuis non incipit veritatis inquiſitio, niſi ex poſitis quibuſdam principiis; ita in rebus moralibus, inquiſitio de rebus agendis ſemper ſupponit finem aliquem eſſe conſtitutum, ex quo proceditur ad deliberandum de mediis.

Obſeruandum 3. conſultationem non eſſe niſi de iis quæ ſunt in noſtra poteſtate, vel immediatè, vel ſaltē mediatè; quia de aliis conſultare inutile eſſet & ridiculum, vt ſi quis priuatus apud ſe deliberaret, de modo quo bellum proxima æſtate ineundum erit.

Obſeruandum 4. non eſſe tamen conſilium de omnibus quæ à nobis fieri poſſunt, multa enim ſunt ab aliqua arte determinata, quæ conſultatione non indigent, v. c. veſtes tali modo conficiendas eſſe; alia ſunt per ſe euidentia, vt ex duobus mediis illud quod longè aptius eſt ad finem, eligendum eſſe, &c. ſunt etiam res aliquæ tam parui momenti, vt nihil interſit an hoc vel illo modo fiant; vnde nec in illis neceſſaria eſt conſultatio, vt non deliberamus an pede dextro an ſiniſtro deambulatio inchoanda ſit: an hoc vel illo cultro omnino ſimili vtendum, &c.

Obſeruandum 5. proceſſum concilij eſſe ſecundùm ordinem reſolutorium: quia quamuis reſolutio & compoſitio propriè reperiatur tantùm in toto & partibus, eo quod totum ex partibus componitur, & in eas reſoluitur; in fine tamen & mediis proportione quadam reperiri poteſt, quatenùs vt finis exiſtat, requiruntur media per quæ acquiratur; quemadmodum vt totum exiſtat, neceſſariæ ſunt partes ex quibus componatur. Seruatur ergo in conſultatione ordo reſolutorius, quatenùs à fine intento pro-

cedimus ad media proxima,& remota, vt à totò ad partes. Contra verò in executione procedittur ordine compoſitionis,quia poſtquam conſultatio terminata eſt per ſententiam & iudicium, primò applicamus media remota, tum proxima,& tandem finem conſequimur: hoc enim perinde eſt ac partem parti adiungere, & ex iis totum componere.

Vterque iſte proceſſus intelligi poteſt in eo qui domum conſtruere intendit,finis enim conſtructionis eſt arcere à pluuia, frigore, aliiſque aëris iniuriis,adeoque intentio debet primò ferri in cõſtructionem tecti,tum in conſtructionem murorum quibus tectum innitatur, ac denique in conſtructionem fundamentorum quibus tectum & parietes fulciantur.In ordine verò executionis modo oppoſito procedendum eſt; iacienda enim priùs ſunt fundamenta,deinde erigendi parietes, ac denique tectum iis imponendum.

Obſeruandum poſtremò conſilium non procedere in infinitum,ſiue ex parte principij, ſiue ex parte termini. Cùm enim,vt dictum eſt,non ſit conſultatio de fine; ſed fine ſuppoſito inquirantur media ad eum acquirendum neceſſaria, inuentis mediis omnibus proximis, & remotis ad finem neceſſariis, tunc finitur conſultatio, & iam incipit executio; adeò vt id quod eſt vltimum in intentione; ſit primum in executione, & quod eſt primum in intentione, ſit vltimum in executione.

ARTICVLVS V.

De Conſenſu.

Sanctus Thomas 1. 2. quæſtione 15. agit de Conſenſu, de quo quatuor docet: 1. conſenſum eſſe actum virtutis appetitiuæ potiùs quàm apprehenſiuæ; ſiquidem conſentire eſt ſimul ſentire, & ſic importat quandam coniunctionem ad id cui conſentitur; & ideò voluntas, cuius eſt tendere ad ipſam rem, magis propriè dicitur conſentire.

Nota conſenſum ſæpe ſumi pro actu intellectus, & ſignificare conformitatem in iudicio, vt cum dicimus Philoſophos, vel Theologos communi conſenſu aliquid docere, hìc tamen accipi pro actu quo voluntas acquieſcit iudicio intellectus, aliquid ipſi tanquam bonum & amplectendum proponentis; quo ſenſu Theologi ſæpe dicunt poſt Auguſtinum, cap. 2. art. 3. relatum, conſentire vel diſſentire vocationi diuinæ propriæ voluntatis eſſe.

Docet 2. conſenſum non conuenire brutis animalibus: Rationem affert, quia conſenſus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid agendum; eius autem eſt applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius poteſtate eſt appetitiuus motus; at bruta non habent in ſua poteſtate appetitiuum motũ, ſed talis motus eſt in eis ex inſtinctu naturæ: quare conſentire non competit brutis; ſed tantùm naturæ rationali quæ habet in ſua poteſtate motum appetitiuum, poteſtque illum applicare, vel non applicare.

Nota ad conſenſum non ſufficere determina-

ſionem appetitus ad vnum;ſed requiri determinationem liberam,qualis non eſt in brutis. Item operis executionem non tantùm ſequi ex conſenſu, ſed etiam ex naturali impetu, vt eſt in brutis.

Docet 3. conſenſum non eſſe de fine; ſed de mediis ad finem neceſſariis. Ratio eſt,quia conſenſus propriè eſt applicatio appetitiui motus ad determinationem conſilij; vnde cùm conſilium non ſit niſi de iis quæ ſunt ad finem, conſenſus etiam non niſi circa illa verſatur.

Nota primum actum voluntatis, qui ſequitur deliberationem intellectus perfectam, eſſe conſenſum, ſecundum verò electionem; inter quos actus illud eſt diſcrimen, quod conſenſus dicit ſimplicem affectum medij ab intellectu propoſiti ad finem conſequendum;electio verò dicit actum quo ex pluribus mediis propoſitis,vnum præfertur alteri: vnde poteſt eſſe conſenſus ſine electione,vt cùm media propoſita placent quidem voluntati; ſed ea veluti ſuſpenſa manens, nondum aliquod ex illis eligit.

Docet 4. conſenſum pertinere ſolùm ad ſuperiorem animæ partem. Ratio eſt, quia finalis ſententia ſemper pertinet ad ſuperiorem iudicem; at conſenſus in actum eſt finalis ſententia de agendis,ergo ſpectat ad iudicem ſuperiorem: iudex autem ſuperior eſt ratio ſuperior, cùm de ſenſibilibus per rationem inferiorem iudicemus, & de pertinentibus ad res humanas, per rationes diuinas quæ ad ſuperiorem rationem pertinent. Vnde nullum iudicium rationis humanæ habet rationem finalis ſententiæ, quamdiu incertum eſt an illud ſit rationibus diuinis conſentaneum, vel diſſentaneum.

Nota in anima poni duas partes ſecundùm rationem tantùm diſtinctas,quarum alia dicitur

ſuperior, alia inferior. Superior ea dicitur quæ conſulit rationes diuinas, vt dum quis iudicat ab homicidio abſtinendum eſſe, quia Deus illud prohibet; inferior verò quæ ad rationes humanas attendit, vt ſi quis iudicet homicidium non eſſe patrandum, quia homicidæ morte plecti ſolent.

ARTICVLVS VI.

De Vſu.

SAnctus Thomas ſequenti quæſt. 16. totdem tradit de Vſu. Docet 1. vti eſſe actum voluntatis, quod probat, quia vſus rei alicuius importat illius applicationem ad opus: ſpectat autem ad voluntatem applicare potentias animæ ſiue internas, ſiue externas ad operandum, vt intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, manum ad percutiendum. Quare, vti, primò & principaliter eſt voluntatis vt primi mouentis, rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum vt exequentium.

Nota operationem potentiæ voluntati ſubordinatæ eſſe vſum talis potentiæ, v. c. intellectionem eſſe vſum intellectus, locutionem eſſe vſum linguæ, non tamen ita vocari reſpectu ipſius potentiæ à qua immediatè elicitur; ſed per ordinem ad voluntatem, quatenùs fit ex imperio illius: vnde duplex vſus diſtinguendus eſt, actiuus & paſſiuus; actiuus eſt actus quo voluntas mouet potentiam aliquam ad operationem ſuam, paſſiuus verò eſt illa potentiæ operatio, vt fit ex motione voluntatis.

Docet 2. vti non conuenire brutis animalibus, quod probat, quia vti eſt applicare aliquod

principium actionis ad actionem, ſicut conſentire eſt applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum; applicare autem aliquid ad alterum non eſt niſi eius quod habet ſuper illud arbitrium quod non eſt niſi eius quod ſcit referre aliquid ad alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo ſolum animal rationale conſentit & vtitur. Vnde etſi animalia aliquid per ſua membra agant inſtinctu naturæ, non tamen propriè dicuntur ea applicare, vel iis vti, quia non cognoſcunt ordinem membrorum ad illas operationes.

Docet 3. vſum non eſſe vltimi finis; ſed eorum tantùm quæ ſunt ad finem, quod probat, quia vſus dicit applicationem alicuius ad aliquid, quod autem applicatur ad aliud, habet rationem eius quod eſt ad finem; vnde vſus eſt ſemper eius quod eſt ad finem. Confirmatur; nam ea quæ ſunt fini proportionata, vtilia dicuntur, & re aliqua dicimur bene vti, quando ad finem debitum illam applicamus; abuti verò quando ad finem indebitum eam dirigimus.

Nota 1. vſum latiùs ſpectatum eſſe poſſe reſpectu vltimi finis obiectiuè ſpectati, quatenùs refertur ad poſſeſſionem; vt etſi auarus pecunia fruatur, quia in ea finem vltimum conſtituit, dicitur tamen ea vti, quatenùs illam ad poſſeſſionem refert.

Nota 2. quod dicitur communiter ex Auguſtino, non eſſe fruendis vtendum, nec fruendum vtendis, ita debere intelligi, vt non liceat amorem æternorum ad temporalia vt ad finem dirigere, nec in amore temporalium vt in vltimo fine ſiſtere, cùm ſint tantùm media ad finem illum aſſequendum deſtinata.

Docet 4. vſum ſequi electionem, ſi referantur ad idem: Nam electio alicuius medij eſt prior applicatione potentiæ executiuæ, in qua

vſus conſiſtit, vt prior eſt electio medicinæ, quàm applicatio potentiarum ad eam conficiendam. Eam tamen præcedere ſi ad diuerſa referantur, quia voluntas vtitur intellectu, eumque applicat ad conſultandum de mediis, antequam ea eligat.

Nota vſum interdum eſſe actum realiter diſtinctum ab electione, vt cùm quis electo medio non ſtatim procedit ad executionem: nonnunquam verò coincidere realiter cum electione, quando nimirum vi ipſius electionis ſine mora applicantur potentiæ ad executionem.

ARTICVLVS VII.

De actibus imperatis à voluntate.

QVæritur 1. quid ſentiendum ſit de actu imperij. Reſpondeo S. Thomam 1. 2. quæſt. 17. de eo agere per quatuor articulos, quorum 1. inquirit vtrum imperare ſit actus rationis, vel voluntatis, & reſpondet eſſe eſſentialiter actum rationis, præſuppoſito actu voluntatis. Quod probat, quia imperans ordinat eum qui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando, quod opus eſt rationis. Verùm ratio poteſt aliquid intimare vel abſolutè, quod exprimitur per indicatiuum, vt ſi dicam alicui, hoc eſt tibi faciendum; vel mouendo ipſum ad hoc, vt exprimitur per imperatiuum, fac hoc; ſic autem intimare non habet ratio ex ſe, ſed ex virtute voluntatis, quæ eſt primum mouens ad executionem operis, quia ſecundum mouens non mouet niſi virtute primi mouentis. Ex quibus patet, imperare cùm ſit opus rationis, non competere brutis, vt concluditur art. 2.

Art. 3. quærit, an vſus ſit imperio poſterior, & reſpondet affirmatiuè, quia vſus nihil eſt aliud quàm executio imperij, quare eſt illo natura poſterior, & interdum tempore. Vnde ille eſt ordo inter conſilium, electionem, imperium, & vſum, quòd poſt conſilium ſeu iudicium rationis, ſequitur electio medij; tum imperium iubens executionem, ac tandem vſus ſeu executio. Cæterùm quòd non prærequiratur ad omnes actus voluntatis imperium aliquod ex parte intellectus, patet ex dictis cap. 3. art. 3.

Art. 4. quærit an imperium, & actus imperatus ſint vnus & idem actus, & reſpondet eſſe vnum actum humanum, ſicut vnum totum compoſitum ex illis; eſſe tamen diuerſos, ſicut partes totius. Quia etſi actus illi ſecundùm ſuam ſubſtantiam ſint diſtincti, tamen quatenùs imperatus eſt ex motione imperantis, ſic fiunt quodammodo vnus; eo quod idem eſt actus mouentis, & moti, vt dicitur in 3. Phyſic.

Clariùs dici poteſt actus illos realiter, & quoad naturam diſtingui, non autem moraliter, quia in vtroque eſt eadem bonitas, aut malitia; quo ſenſu voluntas occidendi, & actualis occiſio vnum homicidium conſtituunt. Imò tota ſeries actuum qui ad homicidium patrandum concurrunt, cenſetur vnum peccatum, nempe intentio occidendi, conſultatio de mediis, iudicium de medio eligendo, electio talis medii, imperium ſeu voluntas efficax applicandi tale medium, illiuſque actualis applicatio ſeu vſus, ex quo proximè oritur homicidium.

Quæritur 2. quinam actus imperentur. De hoc agit S. Doctor ſequentibus articulis. Et quidem art. 5. quærit an actus voluntatis imperetur, & reſpondet affirmatiuè: quod probat, quia omne quod eſt in poteſtate noſtra, ſubia-

cet imperio noſtro;ſed actus voluntatis ſunt maximè in poteſtate noſtra,ergo imperantur à nobis.Verùm quia imperium eſt actus rationis,ille tantùm voluntatis actus imperatur qui rationi ſubditur,cuiuſmodi non eſt primus actus voluntatis indeliberatus.

Nota 1. vnum actum voluntatis non poſſe imperari, niſi per actum præcedentem eiuſdem voluntatis, cùm ſola ordinatio rationis,ſeu locutio interna ad imperium non ſufficiat.Neque dicas voluntatem velle, eo ipſo quòd vult ſe velle; licet enim præſentem habeat volitionem imperantem, non tamen imperatam, ſaltem in illo priori, vt patet cùm quis conatur ſe excitare ad actum perfectæ contritionis, quem nondum habet reipſa, etſi illum velit.

Nota 2. etſi virtutes nobiliores ex natura rei imperent ignobilioribus, vt Theologicæ Moralibus; fieri tamen poſſe pro arbitrio voluntatis, vt ex amore virtutis ignobilioris imperetur actus nobilioris,ad illius aſſecutionem conducentis,vt dum quis ſe excitat ad amorem Dei, ex intentione obtinendæ caſtitatis, vel humilitatis.

Art. 6. quærit an actus rationis imperetur, & reſpondet cum diſtinctione. Nam actus rationis dupliciter conſiderari poteſt, vno modo quantum ad exercitium actus,& ſic actus rationis ſemper imperari poteſt; ſicut cùm indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, idque dupliciter, primò quatenùs veritatem circa aliquid apprehendit, & ſic actus rationis pendet ex aliquo lumine naturali, vel ſupernaturali, nec eſt in noſtra poteſtate illum impedire: Secundò quatenùs iudicat de re apprehenſa,& quidem ſi illa adeò eſt perſpicua vt intellectus conuincatur,

qualia ſunt prima principia, eiuſmodi iudicium non eſt in poteſtate noſtra; ſi autem res apprehenſa non ita conuincat intellectum, quin poſſit aſſentire, aut diſſentire; in talibus aſſenſus ipſe vel diſſenſus eſt in noſtra poteſtate. Verùm ad maiorem horum intelligentiam,

Nota 1. quod ait S. Thomas, actum rationis ſemper imperari poſſe quoad exercitium, intelligi de actibus qui aliquem libertatis vſum ſupponunt; nam eos qui præcedunt omnem actum libertatis, vt ſunt cogitationes illæ primæ, quæ ſiue ex occurſu obiectorum, ſiue ex illuſtratione diuina in nobis neceſſariò oriuntur, imperari non poſſe perſpicuum eſt.

Nota 2. apprehenſionem intellectus non eſſe in noſtra poteſtate quoad obiecti ſpeciem, quia fieri non poteſt vt hominem aliter apprehendam quàm ſub ratione hominis, equum ſub ratione equi, &c. Idem dico de iudicio obiecti euidentis, quia non poſſum iudicare falſum id quod eſt euidenter verum, v. c. iudicare totum non eſſe maius ſua parte. An autem poſito aſſenſu præmiſſarum, intellectus neceſſitetur non modò quoad ſpeciem; ſed etiam quod exercitium, ad aſſenſum concluſionis, diximus lib. 3. Logicæ cap. 6. art. 5.

Nota 3. quod ſpectat ad obiectum obſcurum, iudicium de illo quoad ſpeciem eſſe in noſtra poteſtate, ita vt poſſimus mox iudicare eſſe probabilius, modò minus probabile. Non quòd voluntas facere poſſit, vt intellectus iudicet minus probabile, aut falſum id quod per rationem apparet magis probabile: ſed quia efficere poteſt vt id quod eſt magis probabile, appareat minùs probabile, ſicque intellectus ei aſſenſum deneget.

Nec refert quòd poſſit quis amplecti opinio-

nem minùs probabilem: non enim hoc fit iudicando eam eſſe magis probabilem; ſed iudicando illius probabilitatem, licet alia minorem, ſufficere ad peccatum cauendum; vt auctores communiter tradunt.

Art. 7. quærit, an actus appetitus ſenſitiui noſtro ſubſint imperio, & reſpondet cum diſtinctione. Nam appetitus ſenſitiuus eſt virtus organi corporalis, adeóque illius actus dependet non ſolùm ex potentia animæ, ſed etiam ex diſpoſitione corporalis organi; ſicut viſio ex potentia viſiua, & ex qualitate oculi per quam iuuatur, vel impeditur. Illud autem quod eſt ex parte potentiæ animæ, ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis quæ eſt vniuerſalis, & ſic ex iſta parte actus appetitus ſenſitiui, ſubiacet imperio rationis: at qualitas & diſpoſitio corporis non ſubiacet imperio rationis, adeóque ex hac parte motus appetitus ſenſitiui non ſubſunt totaliter imperio rationis.

Contingit etiam interdum motum appetitus ſenſitiui ſubitò concitari ad apprehenſionem imaginationis, vel ſenſus, talemque motum eſſe tunc præter imperium rationis, quæ tamen potuiſſet illum impedire, ſi præuidiſſet. Vnde ex Philoſopho, 1. Polit. c. 3. ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſeruum; ſed politico ſeu regali, qui eſt ad homines liberos, imperio non planè ſubditos. Quod vt clariùs percipias,

Nota 1. cauſam quare appetitus ſenſitiuus non ſubiaceat totaliter noſtræ voluntati, eſſe quia apprehenſio imaginationis non eſt omninò in noſtra poteſtate; appetitus enim ſenſitiuus, cùm non ſit liber, apprehenſionem ima-

ginationis neceſſariò ſequitur; adeóque quandiu apprehenſio viget, motus appetitus perſeuerat;quando aliò detorquetur, deperit.

Nota 2. etſi interdum non poſſit flecti imaginatio; quia propter præſentiam obiecti ſenſibus gratiſſimi, vel ob magnam ſpirituum commotionem vehementer trahitur, adeóque appetitus ſenſitiui actus impediri non poſſit, ſemper tamen eſt in poteſtate voluntatis, & huic actui non conſentire, & impedire, quandiu ſaltem ratio non abſorbetur, ne exteriùs perficiatur; cùm in hoc conſiſtat peccati conſummatio, quæ ſine voluntatis conſenſu eſſe non poteſt.

Articulo 8. quærit, vtrùm actus vitæ vegetabilis imperetur,& reſpondet negatiuè, probatque hac ratione;nam actuum quidam procedunt ex appetitu naturali,quidam ex animali;quidam ex intellectuali; omne enim agens appetit finem; appetitus autem naturalis non conſequitur aliquam apprehenſionem, ſicut ſequitur appetitus animalis, & intellectualis; at ratio imperat per modum apprehenſiuæ virtutis, vnde actus illi qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, poſſunt à ratione imperari; non autem illi qui procedunt ex appetitu naturali, cuiuſmodi ſunt actus animæ vegetantis. Verùm circa hæc

Nota 1. actus animæ vegetantis non cadere directè ſub imperium rationis, indirectè tamen illi ſubiici,quatenùs poteſt voluntas materiam illi miniſtrare,vel negare. Vnde etſi qui comedit,non poſſit impedire per ſe & directè concoctionem, nutritionem, & augmentum, poteſt tamen iſta omnia indirectè impedire; nempe vel ſubtrahendo alimentum, vel aliquid ſumendo quod illius effectum impediat; & ea

ratione poteſt cadere in illos actus laus & meritum, vt ſi quis temperatè comedat, aut ieiunet; & vice verſa vituperium & demeritum, vt ſi cibis ſe ingurgitet.

Nota 2. idem dicendum de facultate vitali reſidente in corde, quæ continuum illius, & arteriarum pulſum cauſat; talis enim motus non ſubiacet per ſe & directè imperio voluntatis, cùm ſit merè naturalis, & ſine vlla præuia cognitione aut deliberatione fiat, eſto non niſi animalibus competat. Reſpiratio tamen quæ ad facultatem vitalem refertur, aliquanto tempore contineri poteſt, ſicque voluntati ſubiicitur.

Nota 3. idem habere locum in ſenſibus externis; vt in viſu, & auditu; quia etſi non poſſit voluntas directè impedire, quin oculus apertus videat obiectum aliquod in debita diſtantia cõſtitutum; poteſt tamen id impedire indirectè, nempe illum claudendo, vel in aliam partem vertendo: ſiquidem facultas loco-motiua obedit voluntati ad nutum, eique deſpoticè ſubiicitur.

Art. 9. quærit, vtrum actus exteriorum membrorum imperentur, & reſpondet per diſtinctionem, nam membra corporis ſunt organa quædam potentiarum animæ, vnde vt potentiæ animæ ſe habent ad hoc quod obediant rationi, ita & corporis membra. Quia igitur vires ſenſitiuæ ſubduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideò omnes motus membrorum quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis, ſubduntur imperio rationis, non autem ij qui conſequuntur vires naturales.

Verùm quia hæc ratio non ſatis videtur cohærere cum ante dictis, de imperio voluntatis in potentias ſenſitiuas, clariùs dici poteſt, ideò

corporis membra ſubdi imperio rationis; quia eorum actus pendent immediatè à potentia loco-motiua, quæ voluntati deſpoticè obedit, niſi adſit aliquod impedimentum; vt cùm quis laborat podagra, vel alio morbo localem motum impediente.

CAPVT V.

DE BONITATE, ET MALITIA actuum humanorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

An bonitas, & malitia humanorum actuum ſumantur ex obiecto.

PRæmoneo 1. in actu humano duo eſſe diſtinguenda, nempe quod ſit actus naturalis, & Moralis; hìc autem non agi de bonitate & malitia talis actus in eſſe naturæ ſpectati; ſed vt conſtituitur in eſſe morali, eſtque dignus laude, aut vituperio.

Præmoneo 2. dubium non eſſe apud Catholicos, quin actuum Moralium alij ſint boni, alij mali; boni ſunt actus fidei, ſpei, charitatis, religionis, iuſtitiæ, aliique omnes qui fiunt ex præſcripto rectæ rationis: mali verò ſunt odium Dei, blaſphemia, infidelitas, iniuſtitia, aliaque opera rectæ rationi repugnantia.

Dixi, apud Catholicos; nam hæretici huius temporis contendunt omnes hominis, quantumuis iuſti, actiones eſſe malas, quod apertè

repugnat Scripturæ ſacræ, quæ innumeris locis præcipit, & laudat aliquas actiones tanquam bonas, & Deo gratas; ſicut & alias prohibet, vel vituperat tanquam malas & Deo exoſas, vt videri poteſt apud auctores qui de fidei controuerſiis tractant.

His præmiſſis, dubitatur an bonitas, & malitia humanorum actuum præcipuè ſumendæ ſint ab obiecto. Reſpondeo ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 18. art. 2. affirmatiuè: cuius ratio eſt; quia bonitas & malitia actionis debent ſumi per ordinem ad id quod dat illi ſpeciem; ſicut autem res naturalis habet ſpeciem ex ſua forma, ita actio habet ſpeciem ex obiecto, ſicut motus ex termino: & ideo ſicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex ſua forma, quæ dat illi ſpeciem, ita & prima bonitas actus Moralis attenditur ex obiecto conuenienti: & ſicut in rebus naturalibus primum malum eſt, ſi res generata non conſequitur formam ſpecificam, puta ſi non generetur homo, ſed aliquid aliud loco hominis; ita primum malum in actionibus eſt ex obiecto diſconuenienti, vt eſt accipere aliena, occidere, &c.

Vbi nota 1. quod ait S. Thomas, primam bonitatem, vel malitiam ſumi ab obiecto, id intelligendum eſſe in genere moris, quatenùs etſi actus ſint boni, aut mali moraliter, aliunde quàm ex obiecto, vt poſtea dicemus; bonitas tamen & malitia moralis primò & præſertim ſumantur ab obiecto: ſi enim agatur de bonitate aut malitia naturali, certum eſt eam eſſe priorem bonitate, aut malitia morali, vndecunque ſumpta; cùm genus moris neceſſariò præſupponat naturam.

Nota 2. dubium eſſe, quomodo actus poſſit ſumere bonitatē vel malitiam ab obiecto; quia

cùm actus interni obiectum ſit actus externus, ſequeretur actum externum tribuere bonitatem vel malitiam internò; quod tamen repugnat, cùm potiùs ex communi ſententia, actus internus bonitatem vel malitiam externo communicet. Iſta tamen facilè conciliari poſſunt, ſi dicamus ad bonitatem, vel malitiam actus duo requiri, primò libertatem, ſecundò conformitatem, vel difformitatem cum recta ratione; porrò actum internum habere ab externo bonitatem vel malitiam quoad conformitatem, vel difformitatem; externũ verò ab interno, quoad libertatem, qua in re nulla eſt repugnantia.

Nota 3. actum voluntatis ſumere bonitatem & malitiam ſpecificam ab obiecto; ſiquidem obiectum ſe habet inſtar formæ, adeóque tribuit ſpeciem, vt dictum eſt. Neque refert 1. quod dici ſolet bonitatem & malitiam ſumi ex obiecto in genere; ibi enim genus ſumitur pro ſpecie, vt cùm dicimus genus hominum, genus equorum, &c. Nec refert 2. quod ſupra bonitatem vel malitiam quæ oritur ex obiecto, alia ſuperadditur ex circumſtantiis; hæc enim non aduenit tanquam differentia ſpecifica contrahens genus; ſed vt accidentalis, ſpeciem conſtitutam ſecundùm quid perficiens.

Nota 4. etſi interdum volitionis obiectum ſit generale, vt dum quis generatim ſtatuit virtutem amplecti propter illius honeſtatem, id non impedire quin volitio illa, vt habet ſuam entitatem realiter exiſtentem, ſit in quadam ſpecie infima, cùm nullus gradus genericus ſine ſpecifico exiſtat: ad eum modum quo intellectus & voluntas ſunt potentiæ ſpecificæ, etſi ferantur in obiecta generaliſſimè ſpectata. Vnde actus ille non exigit virtutem aliquam generalem à qua producatur, cùm nulla talis ſit; ſed

cùm ſit in ordine naturali, poteſt ex ſe elici à voluntate, præſertim cùm non videatur diſtingui à ſimplici complacentia, quandiu non amplectitur efficaciter aliquod obiectum in ſpecie. Et hoc poteſt confirmari ex 1.2.quæſt.56.art.6. vbi S. Thomas docet, cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, tunc potentiam habitu indigere ad bene agendum, quando ad id non ſufficit propria ratio potentiæ:propriam autem rationem potentiæ attendi in ordine ad obiectum, cúmque obiectum voluntatis ſit bonum rationis illi proportionatum, quantum ad hoc voluntatem non indigere virtute perficiente.

Quòd ſi inſtes, generale propoſitum viuendi Chriſtianè non poſſe elici à ſola voluntate per vires naturales, adeóque virtutem aliquam generalem exigere; idemque proportione ſeruatá,dicendum de volitione generali ſectandi virtutem Moralem, ob illius honeſtatem.Reſpondeo propoſitum illud poſſe elici à voluntate per aliquod ſpeciale auxilium gratiæ, adeóque nullam virtutem habitualem ad illud eſſe neceſſariam; & ſimiliter volitionem naturalem virtutem ſectandi,poſſe elici à voluntate cum ſolo Dei influxu generali.

Nonnulli addunt,ſi quædam virtus ad eliciendum prædictum propoſitum requiritur, ad illud ſufficere virtutem aliquã particularem infuſam. Vnde ſimiliter dicunt virtutes particulares morales poſſe ſufficere,vt eliciatur volitio generalis amplectendi bonum honeſtum. Neque id mirum videri debet; quia cùm in gradu ſpecifico genericus includatur, non repugnat inquiunt, quod virtus inclinans ad actum; quia eſt in tali ſpecie honeſtatis, inclinet ad illum generatim, quia honeſtus eſt: ſicut nil vetat

quòd qui hominem concipit vt animal rationale, concipiat illum præcisè ſub ratione animalis.

ARTICVLVS II.

An bonitas & malitia actus ſumantur ex circunſtantiis.

PRæmoneo 1. circunſtantias ſumi hoc loco pro quibuſdam accidentibus, actui Morali in ſuo eſſe ſpecifico, per ordinem ad obiectum conſtituto, aduenientibus, eumque veluti circunſtantibus: ita tamen vt eum quodammodo attingant, & afficiant.

Præmoneo 2. eiuſmodi circumſtantias varias eſſe, & multiplices, hocque verſu vulgari comprehendi.

Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Per particulam *quis* intelligitur conditio perſonæ operantis, per *quid*, magnum, & paruum in obiecto; per *vbi*, conditio loci, per *quibus auxiliis*, media & inſtrumenta quæ ad aliquid aſſequendum adhibentur, per *cur*, finis actionis, per *quomodo*, modus actionis, per *quando*, conditio temporis. Quæ omnia latiùs explicata videri poſſunt 2. parte Summulæ caſuum conſcientiæ opuſculo 1. cap. 2. art. 7. His præmiſſis, ad propoſitam difficultatem,

Reſpondeo bonitatem & malitiam actus ſumi ex circumſtantiis; quia, vt ait S. Thomas quęſtionis citatæ art. 3. ſicut ſe habet forma ſubſtantialis ad res naturales, ita obiectum ſe habet ad actum moraliter conſideratum: at forma ſubſtātialis non tribuit totam perfectionem rei quam conſtituit; ſed hæc perficitur & com-

pletur ex accidentibus ſuperuenientibus, adeò vt ſi aliquod deſit ad decentem habitudinem, conſequatur malum: ergo ſimiliter obiectum non tribuit totam perfectionem actui Morali; ſed tantùm ſubſtantialem & ſpecificam, quæ per circumſtantias compleri debet, ita vt actio ſit bona quæ habet omnes circumſtantias debitas; mala, cui aliqua ex illis deeſt.

Confirmatur; nam quòd circumſtantiæ aliquid conferant ad bonitatem & malitiam actus, inde manifeſtum eſt, quia eò melior eſt cæteris paribus eleemoſyna, quò plus datur, & vice verſâ, eò per ſe loquendo furtum eſt peius, quò maior eſt ſumma pecuniæ quæ ſubripitur. Similiter qui ieiunat ex amore Dei, magis meretur quàm qui id facit vt Eccleſiæ obediat, vel ex motiuo temperantiæ: contra verò ille peius peccat, qui ieiunium violat ex odio Dei, quàm ſi id præſtaret ex contemptu Eccleſiæ, vel ex intemperantia. Vt autem hæc doctrina clarior euadat,

Nota 1. bonitatem & malitiam actus ſumi à circumſtantiis dupliciter. 1. ita vt circumſtantia addat actui ſpeciem bonitatis & malitiæ, diſtinctam ab ea quæ ſumitur ex obiecto, vt dum quis ieiunat ex Dei amore; actus enim ille eſt in ſpecie temperantiæ, & charitatis; aut dum aliquis furatur in loco ſacro, actui enim qui ex ſe eſt in ſpecie furti, additur malitia & ſpecies ſacrilegij, ob violationem loci ſacri. 2. ita vt non addat nouam ſpeciem bonitatis, aut malitiæ; ſed præcedentem accidentaliter tantùm augeat, vt dum quis pauperi multùm erogat, vel ex valde intenſo odio occidit aliquem.

Nota 2. interdum circumſtantiam efficere vt actus qui ex ſua ratione eſt indifferens, ſit bonus, aut malus, tuncque circunſtantiam tribue-

re primam ſpeciem Moralem actui: vt patet; nam dare & accipere, ſunt actus de ſe indifferẽtes. quòd ſi quis det de ſuo egenti, illa circumſtantia facit actum bonum; ſi verò accipiat de alieno, hæc circumſtantia facit actum malum. Verùm in his caſibus circumſtantia habet rationem obiecti, adeóque prædicti actus non dicuntur boni aut mali ex circumſtantiis, ſed ex obiecto. Imò quando actus in ſpecie boni, aut mali conſtitutus, recipit nouam ſpeciem à circumſtantia aliqua, hæc dicitur etiam tunc tranſire in rationem obiecti, nec conſideratur vt mera circumſtantia reſpectu actus, quatenùs ab illa ſpecificatur, eſto ſit circumſtantia illius, vt in prima ſpecie conſtitutus eſt: quemadmodum circumſtantia quam interdum diximus tribuere actui primam ſpeciem boni aut mali, dicitur circumſtantia reſpectu actus ſecundùm ſe, quoad eſſe naturale ſpectati.

Nota 3. vt intelligas an circumſtantia addat actui nouam ſpeciem boni vel mali, an non, hanc regulam obſeruandam eſſe ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 18. art. 10. & 11. Circumſtantia quæ ex ſe facit vt actus aliquis habeat ſpecialẽ conformitatem, vel repugnantiam cum dictamine rectæ rationis, conſtituit illum in ſpecie boni aut mali; quæ verò id non facit ex ſe; ſed tantùm quatenus coniuncta eſt cum alia circumſtantia, quæ ſpeciem boni vel mali actui tribuit, ea non tribuit vllam ſpeciem actui, ſed tantùm bonitatem vel malitiam illius accidentariò auget intra eandem ſpeciem. Exempli causâ, circunſtantia loci ſacri addit nouam ſpeciem furto, quia locum ſacrum violare ex ſe malum eſt, & rectæ rationi repugnans: at accipere multum, non addit nouam ſpeciem furto; quia non eſt ex ſe malum; ſed tantum quatenus eſt de bonis

alienis. Quare prioris generis accidentia ſunt formæ Morales ſpeciem actibus tribuentes; poſterioris verò ſunt tantùm quidam modi formarum: ſicut albedo & calor ſunt formæ accidentales Phyſicæ: at extenſio & intenſio ſunt tantùm formarum modi.

Nota 4. nonnullos exiſtimare, tunc etiam circumſtantiam addere nouam ſpeciem, quando facit vt actus ex veniali fiat mortale: at hæc regula admitti non debet, cùm ex communi ſententia, ſit eadem ſpecies furti, ſiue parum, ſiue multum accipias; adeóque ſiue furtum ſit peccatum veniale, ſiue mortale.

Nota 5. interdum contingere vt peccatum ſit valde graue ratione obiecti, & valde leue ratione circunſtantiarum, vt patet in homicidio, quod in vindictam grauis alicuius damni illati, iniuſtè patratur. Vnde etſi furtum ſit peccatum quoad ſpeciem longè leuius homicidio, tantopere tamen augeri poteſt ratione circunſtantiarum, vt euadat grauius homicidio, maioremque pœnam mereatur. Hinc etiam ſit vt etſi peccata carnalia ſint ex ſe leuiora ſpiritualibus, quia vehementius habent impulſiuum, nempe concupiſcentiam nobis innatam, interdum tamen ob circunſtantias ſint grauiora, vt ebrietas leui complacentia ſui ipſius.

ARTICVLVS III.

An bonitas & malitia ſumantur ex fine.

QVæritur 1. An actus humanus ſit bonus, vel malus ex fine. S. Thomas 1.2. quæſt. 18. art. 4. reſpondet affirmatiuè, & probat, quia eadem eſt diſpoſitio rerum in bonitate, &

te,& in eſſe, ita vt quæ non habent eſſe dependens ab alio, non habeant bonitatem ab alio; quæ verò ab alio dependent quoad eſſe, ab eo bonitatem accipiant: ſicut autem res dependet ab agente, & à forma, ita actus Moralis dependet à fine; quare ab illo bonitatem accipit. Vt autem diſcurſus iſte ſit adæquatus, probetque non modò bonitatem; ſed etiam malitiam actus à fine deſumi, dicendum eſt actum humanum pendere à fine ſiue bono, ſiue malo, ſicque ab eo bonitatem, vel malitiam accipere.

Addit S. Thomas, in actibus humanis quadruplicem bonitatem conſiderari poſſe; prima eſt ſecundum genus quæ competit actioni vt actio eſt, quia quantum habet de entitate, tantùm habet de bonitate. Alia eſt ſecundùm ſpeciem, quæ ſumitur per ordinem ad obiectum conueniens. Tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam: quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.

Ex quo intelligis. 1. diſcrimen eſſe inter iſtas bonitates, quod prima eſt generica, & naturalis, nec tantùm actui bono; ſed etiam malo competit: cùm ambo conueniant in ratione actus vitalis, à voluntate realiter & Phyſicè procedentis, tres verò reliquæ ſunt morales.

Intelligis 2. non fruſtrà hanc quæſtionem à S. Thoma tractari, quia etſi in præcedentibus articulis oſtenderit bonitatem & malitiam ſumi ab obiecto, & à circunſtantiis, & conſequenter à fine, tum quatenùs interdum coincidit cum obiecto, tum quatenùs inter circunſtantias numerari ſolet: quia tamen finis eſt præcipua actus Moralis circunſtantia, habetque præterea rationem cauſæ reſpectu illius, ideò ſpeciatim inquirendum fuit, quanam ratione finis bo-

nitatem, & malitiam actui tribuat.

Quæritur 2. an actus varias ſpecies accipiat ratione obiecti, & finis, qua in re multiplici diſtinctione opus eſt. Nam in primis contingere poteſt obiectum eſſe bonum, & finem quoque extrinſecum operantis eſſe bonum, vt dum quis vult dare pauperi eleemoſynam, ex amore Dei. Et tunc dicendum eſt actum eſſe in duplici bonitatis ſpecie, vt in exemplo allato, in ſpecie miſericordiæ erga pauperem, & charitatis in Deum. Ita Theologi communiter, ſumiturque ex Sancto Thoma 2. 2. quæſt. 124. art. 2. ad 2. vbi ait, ad actum Martyrij inclinare charitatem, ſicut primum & principale motiuum per modum virtutis imperantis; fortitudinem autem ſicut proprium motiuum, per modum virtutis elicientis, indeque Martyrium eſſe actum charitatis, vt imperantis; fortitudinis verò, vt elicientis. Et ratio eſt, quia non repugnat quod velim obiectum bonum, & propter honeſtatem intrinſecam quam habet, & quia eſt vtile ad vlteriorem finem aſſequendum, ſicut poſſum velle cibum aliquem ſumere, & quia gratus eſt palato, & quia conducit ad ſanitatem. Quare nihil impedit quin tunc volitio interna ſit in vna ſpecie honeſtatis, ratione obiecti, & in alia, ratione finis extrinſeci. Si tamen voluntas non amplecteretur medium illud propter propriam honeſtatem; ſed tantùm præciſè, quia eſt vtile ad finem vlteriorem, hoc modo ſpecificatio interni actus non niſi à fine illo externo ſumeretur.

Contingit 2. obiectum eſſe malum, & finem operantis malum, vt dum quis furatur ex intentione patrandi adulterium; & tunc omnium conſenſu actus habet duplicem ſpeciem malitiæ, puta furti, & adulterij: cùm eo tamen diſ-

crimine, quod ex ſententia Ariſt. 5. Ethic. cap. 2. qui furatur propter adulterium, magis eſt adulter, quàm fur: quia ſcilicet appetit adulterium propter ſe, & furtum propter adulterium; quò fit vt ille affectus ſit magis in ſpecie adulterij, quàm furti.

Contingit 3. obiectum eſſe ex ſe bonum, & finem operantis malum, vt cùm quis vult dare eleemoſynam fœminæ indigenti, ex intentione ea abutendi; & in eo caſu dicendum eſt actum non habere duas ſpecies, vnam bonitatis ex obiecto, & aliam malitiæ ex fine; ſed ſimpliciter in vna mali ſpecie ob finem malum conſtitui. Quia etſi obiectum in ſe bonum ſit, non tamen hîc conſideratur vt in ſe bonum; ſed aſſumitur tantùm quatenùs eſt vtile ad finem malum, quomodo malum eſt.

Contingit 4. obiectum eſſe ex ſe malum, & finem operantis bonum, vt dum quis furatur ex intentione dandi eleemoſynam; & tunc actus non habet duplicem ſpeciem, aliam malitiæ ex obiecto, aliam bonitatis ex fine; ſed conſtituitur tantùm in ſpecie malitiæ ob malitiā obiecti. Quia etſi bonum ſit ſecundùm ſe dare eleemoſynam, eam tamen dare ex bonis alienis, eſt ſimpliciter malum; adeoque actus ille nonniſi in ſpecie mali conſtitui debet.

Vnde collige quid reſpondendum ſit ad illam quæſtionem quæ à nonnullis proponitur, an bona intentio vitietur per malam electionem, dicendum enim eſt vitiari; ita vt non ſolùm electio ſit mala; ſed etiam intentio ipſa, alioqui per ſe bona, ex electione illa malitiam contrahat: quia non ſolùm malum eſt eligere medium malum; ſed etiam intendere bonum per medium malum aſſequendum; tunc enim electio medij mali eſt circunſtantia intentionis voce illa, *qui-*

bus aux'liis, indicata, quam proinde inficit.

Contingit 5. obiectum eſſe ex ſe indifferens, & poſſe appeti ob bonum, vel ob malum finem; & quidem ſi appetatur ob bonum finem, ille affectus eſt bonus, vt ſi quis velit in horto deambulare, eo fine vt ex arborum, aut florum conſpectu in diuinorum contemplationem aſſurgat: ſi verò appetatur ex fine prauo, eiuſmodi appetitio eſt in ſpecie malitiæ, vt ſi quis cultellum acuat animo aliquem vulnerandi.

Quæritur 3. an ſpecies boni magis ſumatur ab obiecto, quàm à fine, aut vice verſa. Reſpondeo cum diſtinctione, nam ſi obiectum nullam ex ſe bonitatem habet, aut ſi habet, nullo modo intenditur, vt contingit quando operans illud tantùm aſſumit ſub ratione medij vtilis ad finem, ſic perſpicuum eſt ſpeciem bonitatis ſumendam eſſe totaliter à fine.

Si verò voluntas fertur in obiectum, ob propriam honeſtatem quam habet, eſto, illud in aliquem finem bonum externum referat, ſic dicendum videtur ſpeciem bonitatis ab obiecto ſumptam, in actu volitionis internæ eſſe intrinſecam, & eſſentialem; aliam verò quæ ſumitur à fine extrinſeco, eſſe extrinſecam, & accidentalem. Ratio eſt, quia v.c. actus dandi eleemoſynam ex natura ſua tēdit ad ſubleuandam miſeriam pauperis; quòd autem referatur ad amorem Dei, hoc eſt omnino illi per accidens, & ſine eiuſmodi relatione ſubſiſtere poteſt; ergo ſpecies quæ ſumitur ex obiecto, eſt intrinſeca & eſſentialis actui; quæ verò ſumitur ex fine extrinſeco, eſt accidentalis. Dico ex fine extrinſeco, de quo hîc tantùm agimus; nam intrinſecus cum ipſo obiecto coincidit.

Quo loco aduerte, nos tantùm affirmare ſpeciem ab obiecto ſumptam eſſe intrinſecam &

eſſentialem, non autem eſſe abſolutè perfectiorem: quia cùm actus miſericordiæ tendit ex imperio charitatis, ad amorem Dei, clarum eſt actum illum eſſe longè nobiliorem ex relatione ad eiuſmodi finem, quàm ex proprio obiecto.

Quæritur 4. quomodo inter ſe comparentur quoad bonitatem, duo actus habentes eundem finem bonum, quorum tamen obiecta ſunt inæqualiter bona. Exempli cauſâ, Petrus tribuit centum numm[illegible] pauperi ex charitate, Paulus ducentos ex ſ[illegible]ili motiuo, dubium eſt an illi actus ſint æq[illegible]s quoad bonitatem, & meritum, propter fin[illegible] æqualitatem.

Reſpondeo negatiuè; nam tribuere ducentos ex miſericordia, duplo melius eſt per ſe loquendo, quàm tribuere centum ex eadem virtute; ergo ſi vtrobique adiungatur bonitas æqualis ex fine ſuperaddito, prior actus duplo melior manebit quàm poſterior. Confirmatur, quia aliàs quidquid ex eadem intentione eligeretur, eſſet æquè bonum, quod ſine errore affirmari nequit; v.c. non melius eſſet voluere caſtitatem, quàm matrimonio iungi; nec melius Deum diligere, quàm hominem amare, ſi iſta ex intentione ſalutis aſſequendæ orirentur.

Nec dicas, in electione medij ad finem, non ſumi bonitatem à medio; ſed tantùm à fine: licet enim id verum ſit, quando eligitur medium purè vt medium; non tamen quando medium habet in ſe ſufficientem bonitatem, ob quam diligi poteſt, etiam ſine relatione ad vlteriorem finem: tale enim medium idem eſt ac obiectum actus interni, illiuſque finis intrinſecus, adeóque ab illo ſpeciem & bonitatem ſumit: eſto non ſit finis vltimus, ſed aliò referatur.

Quæritur 5. an vt actus ſit bonus, debeat expreſſè referri ab operante in finem bonum. Re-

ſpondeo negatiuè, quia dummodò actus tendat ex ſe in obiectum bonum & honeſtum, ſic habet finem bonum intrinſecum: quod plane ſufficit ad illius honeſtatem: eſto non referatur ab operante ad aliquem finem bonum extrinſecum v. c. eleemoſynæ obiectum, & finis intrinſecus eſt ſubleuare pauperis inopiam, hic autem finis eſt bonus & honeſtus; adeóque ſufficiens ad honeſtandum actum qui in illum fertur, neque vlterius requiritur vt talis actus referatur ad alium quendam finem ipſi extrinſecum & accidentarium, ſine quo in ratione actus honeſti & laudabilis ſubſiſtere poteſt. Confirmatur, quia aliàs damnandæ eſſent tanquam malæ, & demeritoriæ innumerę omnium fere hominum, etiam iuſtorum actiones, cùm rarò, qui bona edunt, actu expreſſo & formali ea referant in finem aliquem bonum externum.

Nec refert quòd aliqui obiiciunt, nos teneri ex præcepto Pauli, omnia opera in gloriam Dei referre: negamus enim in primis iis verbis includi præceptum; ſed tantùm conſilium, vt Theologi communiter explicant. Deinde dicimus, quamuis ibi extaret præceptum, illud debere intelligi non de relatione operantis; ſed de relatione operis, id eſt omnes teneri operibus quæ in gloriam Dei cedant, vacare, qualia ſunt ea quæ obiectum & finem honeſtum habent; eo quod honeſtas creata eſt quædam participatio honeſtatis increatæ, & ad illam ex propria natura vt ad finem vltimum refertur: ad eum modum quo virtutes actiuæ agentium creatorum ſunt quidam veluti radij & effluxus omnipotentiæ diuinæ, à qua continuò pendent, & conſeruantur.

Hinc collige, eos errare qui docent, opera omnia quæ non fiunt ex motiuo perfectæ cha-

ritatis in Deum, eſſe peccata: inde enim ſequeretur omnia opera quæ ante iuſtificationem fiunt, eſſe peccata: quod damnatum eſt in Concilio Trid. ſeſſ. 6. cap. 7. ſequela patet, quia homo ante iuſtificationem caret perfecta illa charitate, ſicut & gratia ſanctificante, vt notum eſt. Nec audiendi ſunt qui errorem illum tribuunt Auguſtino, cùm ille tum aliàs, tum lib. de bono coniugali cap. 6. expreſsè doceat; vſum Matrimonij, qui pro fine habet generationem prolis, vacare culpa, & peccati tantùm venialis damnet eum qui in ſolam delectationem tendit: tantum abeſt vt credat nullum opus eſſe bonum, niſi ex mera in Deum charitate fiat.

ARTICVLVS III.

An bonitas, & malitia ſumantur per ordinem ad rationem, ſeu conſcientiam.

PRæmoneo 1. bonitatem & malitiam actus pendere aliquo modo à ratione, cùm voluntas in nullum obiectum ſiue bonum ſiue malum ferri poſſit, quin illi à ratione proponatur. Eſt tamen diſcrimen, quod ratio debet expreſſiùs oſtendere bonitatem obiecti, quàm illius malitiam, eò quod vt voluntas ſit bona, non ſufficit quod amplectatur obiectum realiter bonum; ſed requiritur vt illud amet formaliter ſub ratione boni honeſti, vt patet quia officio diuino aſſiſtere ob delectationem, aut commodum aliquod temporale, non cenſetur opus moraliter honeſtum, & meritorium; ſed tantùm ei aſſiſtere propter illius honeſtatem, ſeu quia honeſtum eſt, & rectæ rationi conſentaneum diuinis intereſſe. Vt autem actus ſit mo-

raliter malus, non opus eſt vt voluntas feratur in obiectum malum, quatenus malum; hoc enim fieri nequit, vt ſupra oſtendimus; ſed ſufficit quòd feratur in id quod reuera malum eſt, quodque intellectus facilè aduertere poteſt eſſe malum, etſi fortè de illius malitia actu non cogitet; tunc enim cenſetur malitia indirectè ſeu interpretatiuè volita.

Præmoneo 2. cùm idem ſit agere contra rationem, & contra conſcientiam, nomine conſcientiæ hîc intelligi actum illum intellectus, quo iudicamus, aliquid eſſe faciendum, aut non faciēdum. Vnde cùm ſynderεſis ſit habitus quo cognoſcimus prima principia morum, vt virtutem eſſe amplectendam, & vitium fugiendum, conſcientia ſumitur pro iudicio actuali de concluſione deducta ex eiuſmodi principiis, ſeu quo intimatur quid hîc & nunc agendum nobis aut non agendum ſit, vt ſacrum hodie eſſe audiendum, tali pauperi eleemoſynam largiendam eſſe, &c.

Præmoneo 3. conſcientiam communiter diuidi in rectam, erroneam, dubiam, probabilem & ſcrupuloſam. Recta dicitur, quæ eſt conformis obiecto, ſeu quæ iudicat eſſe bonum quod bonum eſt, & malum quod eſt malum; erronea, quæ non eſt conformis obiecto, ſeu quæ iudicat eſſe bonum quod malum eſt, & vice verſa. Dubia, quæ manet veluti ſuſpenſa inter aſſenſum & diſſenſum, ita vt ad neutram partem ſe determinet; probabilis, quæ fundamento probabili innititur, cum aliqua formidine oppoſiti. Scrupuloſa, quæ vni quidem parti inhæret, ſed cum anxietate leui fundamento innixa.

Præmoneo 4. dubium non eſſe, quin ille actus ſit bonus qui eſt conformis rectæ rationi, & ille malus qui non eſt ei conformis, adeóque

difficultatem hic tantùm mouendam ſupereſſe, de modo quo bonitas vel malitia actus pendet à conſcientia errante,probabili, dubia, & ſcrupuloſa. Itaque

Quæritur 1. qualis ſit voluntas,quando conſcientia errat, ſeu quando intellectus iudicat aliquid eſſe bonum;aut malum,præceptum, aut prohibitum,quod tale non eſt.

Reſpondeo & dico 1. *Voluntatem diſcordantem à conſcientia errante,eſſe malam.* Ita S.Tho.1.2.q. 16. art.5. & alij communiter. Ratio eſt, quia cùm voluntas ſit ex ſe potentia cæca,ea non fertur in obiectum aliquod vt eſt in ſe; ſed quatenùs per rationem eſt apprehenſum,ſicque tantùm ab illo ſpecificatur:quare ſi fertur in obiectum quod ratio iudicat eſſe malum, ex illo contrahit malitiam; ſi autem negligit exequi id quod ratio iudicat eſſe bonum & præceptum, eiuſmodi negligentia illi imputatur ad culpam violationis præcepti.

Confirmatur: tum quia cùm ratio ſit proxima regula agendi, qui ab illius dictamine diſcrepat,à propria regula diſſentit,quod intrinſecè malum eſt:tum quia ille haud dubie habet affectum ad malum,qui facit quod iudicat eſſe malum, aut non facit quod iudicat eſſe bonum & præceptum.

Dico 2. *Voluntatem quæ concordat cum conſcientia,ſeu ratione errante, non eſſe malam, quando error ille eſt inculpabilis, eſſe autem malam quando error eſt culpabilis.* Ita S.Thomas loc. cit. a 6. Ratio eſt, quia cùm ignorãtia inculpabilis à peccato excuſet,nõ autem,culpabilis, vt patet ex ſupradictis, hinc ſequitur voluntatem quæ concordat cum conſcientia inculpabiliter errante, non eſſe malam;ſed illam tantùm quæ concordat cum conſcientia,cuius error eſt culpabilis.

Hinc ille non peccat, qui accedit ad fœminam quam inculpabiliter putat eſſe ſuam vxorem, qua ratione excuſatur Iacob quod acceſſerit ad Liam, quam putabat eſſe Rachelem. Ille veró peccat qui accedit ad vxorem alienam, falsò putans id eſſe licitum. Et ratio diſcriminis eſt, quia in priori caſu error oritur ex ignorantia facti, quæ nec directè, nec indirectè eſt volita: vnde etiam nullo modo eſt volitum quod ex eo ſequitur: cuius oppoſitum contingit in poſteriori, eò quòd error oritur ex ignorantia diuinæ legis, quàm quiſque ſcire tenetur. Verùm ad maiorem horum intelligentiam,

Nota 1. quando ignorantia eſt inuincibilis, qualis eſt cùm intellectus, poſitis his circunſtantiis, non poteſt prudenter aliud iudicare, eam obligare ad faciendum quod dictat. Vnde qui ex tali errore credit, pecuniam quam apud ſe habet, ad Titium ſpectare, tenetur, eam illi reſtituere; & qui inuincibiliter exiſtimat Bertam eſſe ſuam vxorem, tenetur ei petenti debitum reddere.

Nota 2. quando ignorantia eſt vincibilis, eam quidem quandiu durat, obligare ne quis contra illam agat, non tamen vt iuxta illam operetur. Vnde quandiu Titius putat ex eo errore, Bertam eſſe ſuam vxorem, non poteſt contra tale dictamen operari, adeóque debitum ſine cauſa negans peccat. Non etiam poteſt iuxta illud operari, quia cùm ignorantia eum non excuſet, peccaret ſic agendo: Nec tamen propterea Titius in eo caſu abſolutè perplexus erit, ita ſcilicet vt neceſſe ſit illum peccare, quocunque ſe vertat: poteſt enim adhibita diligentia, errorem deponere, eoque depoſito, debitum inculpatè negare.

Quæritur 2. an ſit peccatum agere contra

conſcientiam dubiam. Reſpondeo cum diſtinctione: nam duplex eſt dubium, aliud ſpeculatiuum, aliud practicum; ſpeculatiuum eſt cùm quis dubitat an aliquid in genere ſit licitum, vel illicitum, vt an liceat, bellum gerere, vel non: Practicum verò eſt cùm dubitatur an quando hîc & nunc aliquid faciendum eſt, liceat illud facere, vel non, vt an hoc tempore, & ſub his circunſtantiis liceat arma capere; Iam

Reſpondeo & dico 1. *Non eſſe peccatum agere contra conſcientiam ſpeculatiue dubiam, modò dubium in praxi rationabiliter deponatur, & quis iudicet ſibi licitum eſſe hic & nunc agere.* Probatur, quia v.c. quamuis miles ignoret an bellum generatim ſpectatum ſit in ſe res licita vel illicita, poteſt tamen iudicare ſibi licitum eſſe ſub his circunſtatiis ad bellum proficiſci, vt quia videt bellũ indici à Principe pio & Catholico, illudq; vt iuſtum à pleriſque viris doctis probari. Quare cùm hoc iudicium practicum ſit regula proxima, quàm voluntas in ſuis operationibus ſequi debet, hinc fit vt quod ex illius dictamine agitur, ſit iuſtum & licitum.

Nota me dixiſſe, modò dubium in praxi rationabiliter deponatur, vt contingit in exemplo militis adducto: ſi enim poſito dubio ſpeculatiuo de iuſtitia, vel iniuſtitia belli, nulla occurrit ratio ob quam probabiliter miles iudicet ſibi licere hîc & nunc ad bellum proficiſci, tunc illi minimè bellandum eſt; quia non poteſt prudenter dubium illud in praxi deponere.

Dico 2. *Eſſe peccatum agere contra conſcientiam practicè dubiam.* Ratio eſt quia qui facit aliquid dubitans hîc & nunc an ſit licitum vel illicitum, exponit ſe peccandi periculo, adeóque peccat. Confirmatur; nam qui cum tali dubio operatur, ipſo facto oſtendit ſe interiùs ita affe-

ctum eſſe, vt velit agere, ſiue id licitum, ſiue il-licitum ſit: hunc autem affectum prauum eſſe dubitari non poteſt.

Ex his varij caſus reſolui poſſunt. In primis, qui bona fide poſſidens aliquid, dubitare incipit an id legitimo titulo poſſideat, poteſt dubium deponere, ſi adhibita ſufficienti diligentia, vinci nequit; quia in dubio melior eſt conditio poſſidentis.

Deinde, ſi dubitas an votum emiſeris, non teneris illud implere, quia melior eſt conditio voluntatis tuæ ſuam libertatem poſſidentis. Secùs ſi conſtat quidem de voto; ſed dubitas de intentione vouendi, quia cùm hæc ſit neceſſaria ad valorem voti, præſumitur adfuiſſe, niſi contrarium probetur. Et ſimiliter ſi dubitas an votum emiſſum ſolueris, teneris illud ſoluere, niſi dubium ex cauſa deponas; quia debito certo ſolutione incerta ſatisfieri nequit.

Præterea, ſi dubitas an præceptum tibi à ſuperiore impoſitum licitum ſit, teneris obedire; quia cum ius præcipiendi poſſideat, poſſeſſio ſtat pro illo, niſi clarè conſtet illus præceptum eſſe illicitum.

Denique, vt alia non pauca quæ ex dictis determinari poſſunt, miſſa faciam, ſi dubitas an extet præceptum aliquod, non teneris illud obſeruare, ſi poſt adhibitam moralem diligentiam dubium ſuperari nequit: quia iudicandum eſt in fauorem voluntatis tuæ, quæ adhuc libertatem ſuam poſſidet quoad præceptum illud.

Quæritur 3. vtrùm liceat ſequi in praxi opinionem probabilem, neglecta ea quæ probabilior iudicatur. Reſpondeo affirmatiuè, ex communi ſententia quæ ea ratione probatur; quia agere ex opinione probabili, eſt agere ex iudicio rationabili, dictante licitum eſſe hîc & nunc

agere: at eo modo operari eſt honeſtum & licitum.

Confirmatur: nam quod ália opinio mihi videatur probabilior, id oſtendit quidem me illam negligendo, non ſequi regulam perfectiorem; at non oſtendit me ſequi regulam falſam & illicitam, quia aliàs æquè dicendum eſſet eum, qui neglecto religioſo ſtatu, quem nouit eſſe perfectiorem coniugali, & longe tutiorem ad ſalutem aſſequendam, vxorem ducit, operari ex iudicio prauo, & peccare; quod ſine errore affirmari nequit. Quòd ſi non ſemper neceſſe eſt ſequi in praxi, id quod melius eſt, & perfectius, cur neceſſe erit amplecti id quod apparet verius & probabilius?

Nota hæc procedere de opinione quæ verè probabilis iudicatur, qualis ea eſt quæ alicui non leui fundamento innititur, vnde non licet operari iuxta opinionem quæ omnino improbilis iudicatur, quia tunc nulla ſuppetit ratio quæ dictet operationem licitè exerceri poſſe. At neque iuxta illam de cuius probabilitate dubitatur; quia qui dubitat an opinio aliqua ſit probabilis, eò ipsò dubitat an liceat ex ea operari: quare ſi agat, ſe exponit peccandi periculo, adeóque peccat.

Ex dictis collige 1. te poſſe in praxi ſequi ſentẽtiam probabilem, relicta ea quam iudicas probabiliorem: Quia licet opinio quam ſequeris, ſpeculatiuè non tibi videatur vera, potes tamen elicere iudicium practicum, quo prudenter iudices licitum eſſe eam ſequi, ob rationes quibus innititur, vel ob auctoritatem grauium doctorum qui eam amplectuntur.

Collige 2. te poſſe aliis conſilium dare, iuxta ſententiam probabilem, dimiſſa ea quam iudicas probabiliorem: Quia cùm cuique liceat

ad propriam directionem operari ex ſententia probabili, nulla eſt ratio cur etiam non liceat alteri conſilium dare, iuxta opinionem probabilem.

Collige 3. ſubditum teneri obedire ſuo ſuperiori præcipienti aliquid quod probabiliter eſt licitum, etſi oppoſitum ſit probabilius. Quia cùm liceat ſequi opinionem probabilem, nulla eſt ratio cur præceptum iuxta eam latum non obliget.

Collige 4. Confeſſarium teneri dare abſolutionem pœnitenti, qui abſtinere non vult ab aliqua actione, quam ex probabili ſententia licitam putat, etſi confeſſarius ipſe putet illicitam. Cùm enim pœnitens tutò ſequi poſſit ſententiam probabilem, Confeſſarius non poteſt ei abſolutionem negare ex eo præcisè quòd eiuſmodi opinioni deinceps adhærere velit.

Quæritur 4. an liceat agere contra conſcientiam ſcrupulorum. Reſpondeo affirmatiuè, quia conſcientia ſcrupuloſa eſt cùm quis iudicat probabiliter aliquid eſſe licitum, ita tamen vt ex leui iudicio ſuſpicetur id eſſe illicitum: at iam diximus licitum eſſe operari ex ſententia probabili; ergo licitum eſt contra conſcientiam ſcrupuloſam agere. Imò id plerumque expedit, quia ſic faciliùs ſcrupuli ſuperantur vt experientia oſtendit. Plura ad hunc articulum ſpectantia videri poſſunt in Idea Theologiæ Moralis lib. 1. cap. 3.

ARTICVLVS V.

An voluntas noſtra debeat eſſe conformis legi æternæ, & voluntati diuinæ.

QVæritur 1. an bonitas voluntatis noſtræ pendeat ex lege æterna. S. Thomas 1.2. quæſt. 19. art. 4. reſpondet ab illa pendere, idque magis quàm à ratione humana: quod probat, quia cùm cauſa ſecunda non agat niſi virtute primæ, in omnibus cauſis ordinatis effectus plus pendet à cauſa prima, quàm à cauſa ſecunda: at quòd ratio humana ſit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas menſuretur, habet ex lege æterna quæ eſt ratio diuina. Vnde manifeſtum eſt quòd bonitas voluntatis humanæ magis dependet à lege æterna quàm à ratione humana; & vbi deficit humana ratio, oportere ad rationem diuinam recurrere.

Notandum autem ex reſponſionibus ad argumenta 1. etſi vnius rei non poſſint eſſe plures menſuræ proximæ, poſſe tamen eſſe plures menſuras, quarum vna ſub alia ordinetur. 2. Menſuram proximam eſſe homogeneam menſurato, non autem remotam. 3. Legem æternam, etſi nobis ſit ignota vt eſt in mente diuina, nobis tamen aliqualiter innoteſcere per rationem naturalem, quæ ab ea deriuatur vt propria eius imago, vel per aliquam reuelationem ſuperadditam.

Ex quo patet bonitatem voluntatis pendere à lege æterna, vt à regula tantùm mediata & remota; vt autem à regula proxima à ratione naturali, quæ eſt imago quædam legis æternæ, dictatque faciendum, vel cauendum quod re-

gula illa æterna iudicat eſſe honeſtum, vel turpe. Vnde ad bonitatem actionis non eſt neceſſe quod obiectum ametur, quia eſt conforme legi æternæ; neque quod lex æterna per ſe & immediatè illud proponat voluntati; ſed tantùm quod fiat proximè ex dictamine rationis naturalis: ſic enim eſt honeſtum, & conforme legi æternæ.

Quæritur 2. vtrum bonitas voluntatis noſtræ pendeat ex conformitate ad voluntatem diuinam. S. Thomas quæſt. citata art. 9. reſpondet affirmatiuè, & probat, quia bonitas voluntatis dependet ex intẽtione finis: at finis vltimus voluntatis humanæ eſt ſummum bonum, quod eſt Deus: quare ad bonitatem humanæ voluntatis requiritur quòd ordinetur ad ſummum bonum. Rurſus ſummum bonum primò & per ſe comparatur ad voluntatem diuinam, vt proprium obiectum eius; at quod eſt primum in aliquo genere, eſt menſura & ratio reliquorum illius generis: vnumquodque autem rectum & bonum eſt, inquantum attingit ad propriam menſuram, vnde vt voluntas hominis ſit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

Ex quo diſcurſu intelligitur, voluntatem noſtram debere conformari diuinæ ex parte finis, ita vt omnis noſtra operatio referri debeat in vltimum finem, ſeu in ſummum bonum, quod eſt Deus, non quidem formaliter & expreſsè; ſed virtualiter & implicitè, quod contingit quando voluntas agit ex aliquo bono fine proximo: hîc enim ex natura ſua in vltimum finem refertur, tanquam quædam illius participatio, vt ſuprà dictum eſt.

Verùm quia intelligi poteſt voluntatem noſtram conformari diuinæ quatuor modis 1. ſecundum finem agendi, de quo tantùm loquitur

S. Thomas in art. iam citato. 2. eo modo quo effectus conformatur ſuæ cauſæ efficienti, vel dirigenti, quatenùs eſt talis, qualem eiuſmodi cauſa poſtulat. 3. Secundum principium formale, ita vt omnia velimus ex eadem ratione, qua Deus illa vult. 4. Secundùm materiam ſeu obiectum volitum, adeò vt idem velimus quod Deus vult; hinc difficultas oritur an voluntas noſtra vt ſit bona, non tantùm primo illo modo; ſed etiam tribus aliis voluntati diuinæ conformari debeat: Pro cuius reſolutione,

Reſpondeo & dico 1. *Voluntatem noſtram teneri conformari diuinæ, ſpectatæ per modum cauſæ efficientis, ſeu dirigentis, quando præcipit vt aliquid velimus, non autem quando ſe habet tantùm vt conſulens, & inſpirans.* Primum patet, quia niſi præceptis diuinis obtemperemus, peccamus; ergo voluntas noſtra vt ſit bona, debet conformari diuinæ voluntati aliquid præcipienti.

Secundum oſtenditur, quia illud eſt diſcrimen inter præcepta & conſilia, quòd illa ſub peccato tenemur exequi, non iſta: quare nemo tenetur per ſe loquendo ſtatum clericalem, aut religioſum amplecti, quia eſt tantùm de conſilio. Quod verum eſt etiam ſi quis ſentiat ſe variis inſpirationibus moueri interiùs ad talem ſtatum amplectendum, cùm abſque errore affirmari nequeat, poſitis illis motionibus, id quod aliàs eſt tantùm conſilium, inducere rationem præcepti. Multò minùs tenetur quis per ſe loquendo, ſtatum matrimonialem, etſi bonum, & à Deo approbatum, amplecti, cùm Deus illum neque præcipiat, neque conſulat.

Dico 2. *Voluntatem noſtram aliquo ſenſu debere eſſe conformem diuinæ, ſecundum principium formale volendi, non alio.* Declaratur: nam in primis voluntatem noſtram conformari diuinæ quoad

principium formale, nihil eſt aliud quàm ei conformari in volito formali, ſeu in ratione volendi, quæ multiplex aſſignari poteſt: vult enim Deus aliquid, quia congruum eſt naturis rerum, quia rationi conſentaneum, quia hominibus vtile, quia ſibi glorioſum, &c. Deinde hæc conformitas dupliciter contingere poteſt, primò poſitiuè, ita vt ob eandem rationem aliquid velimus, qua Deus illud vult; ſecundò negatiuè, ita ſcilicet vt aliquid nobis non diſpliceat, ſub ea ratione qua Deus illud vult.

Hoc poſito, aſſertio noſtra duo continet, primò voluntatem noſtram non neceſſariò debere eſſe poſitiuè conformem voluntati diuinæ in omni ratione volendi; ſed ſatis eſſe quod ſit illi conformis in aliqua. Licet enim perfectius ſit omnia explicitè referre in gloriam Dei, id tamen non eſt neceſſarium ad vitandum peccatum, ſed ad id ſufficit ex motiuo aliquo inferiori bono, & honeſto operari, vt dictum eſt.

Secundò voluntatem noſtram debere eſſe negatiuè conformem diuinæ in ratione volendi. Ratio eſt, quia ſi non ita eſſet conformis diuinæ voluntati, improbaret rationem propter quam Deus aliquid vult, quod ſine peccato fieri non poſſe perſpicuum eſt; cùm Deus nihil velle poſſit, niſi ex motiuo aliquo bono & ſancto.

Dico 3. *Noſtram voluntatem non neceſſariò debere eſſe conformem diuinæ in obiecto volito, ſed poſſe illi laudabiliter repugnare.* Probatur; nam imprimis quando non conſtat Deum velle aliquid, quod nobis graue incommodum, vel dolorem acerbum illaturum eſt, vt mortem parentis, poſſumus, imò interdum tenemur oppoſitum velle, adeóque quantum in nobis eſt, impedire ne parens moriatur.

Deinde, etiamſi voluntas Dei nobis nota eſſet, poſſemus interdum oppoſitum velle, vt patet tum exemplo Dauidis, qui nolebat filium ſuum mori, etſi mors illius per Prophetam ei eſſet prædicta: tum Sanctorum qui, quę mala hominibus ex Dei voluntate imminebant, lachrymis & precibus conabantur auertere: ſicut etiam Chriſtus ipſe de euerſione vrbis Hieroſolymitanæ triſtatus eſt, etſi non ignoraret eam à Deo eſſe decretam.

Nec dicas impium eſſe velle impedire, ne voluntas Dei impleatur: ſæpe enim Deus non vult aliquid voluntate abſoluta & efficaci, quæ effectu fruſtrari nequit; ſed conditionata & inefficaci, quæ impediri poteſt. Imò quamuis conſtet Deum aliquid velle, abſolutè, vt mortem hominis naturalem, non tamen peccat qui illud malum tanquam ſibi noxium auerſatur, vt ſi fœmina de morte mariti vehementer doleat, aut filius de morte parentis: hoc enim non fit animo impediendi voluntatem Dei; ſed ex affectu naturali cuius Deus ipſe auctor eſt, quique proinde non poteſt non eſſe conformis voluntati Dei, ſecundo ex quatuor modis allatis.

Nota, etſi licitè poſſimus excitare in nobis affectum diſplicentiæ & doloris, quatenus id quod Deus vult, nocumentum aliquod nobis affert, laudabiliter tamen poſſe nos hac in re voluntatem noſtram diuinæ conformare; cùm Deus id velit ob cauſas quas, etſi nobis ignotæ ſint, dubitare non poſſumus eſſe iuſtiſſimas; ex quibus proinde idem velle, non poteſt non eſſe honeſtum & ſanctum. Quare probandum non eſt quod aliqui dicunt, interdum peccatum eſſe mortale, voluntatem ſuam diuinæ conformare quoad volitum.

Nec refert quod dicunt, te non poſſe velle

ſine peccato mortali, quod parens tuus damnetur, etſi Deus id velit, quia videt eum è vita exceſſurum in peccato mortali: hoc enim falſum eſt, quia velle vt quis damnetur ex hypotheſi quod moriatur in peccato mortali, id conſentaneum eſt iuſtitiæ diuinæ, adeóque charitati minimè repugnat, neque vllo alio modo eſt inordinatum. Eò vel maximè quòd voluntas beatorum, in qua nulla eſt inordinatio, quoad hoc, aliaque omnia, planè eſt conformis voluntati diuinæ.

ARTICVLVS VI.

De comparatione actus externi cum interno, quoad bonitatem & malitiam.

QVæritur 1. vtrum bonum, vel malum priùs inueniatur in actu exteriori, quàm in interiori. S. Thomas 1. 2. quæſt. 20. art. 1 reſpondet cum diſtinctione; nam ſi in actu exteriori ſpectetur bonitas, aut malitia quam habet per ordinem ad finem operantis, vt eleemoſyna per ordinem ad amorem Dei, vel ad vanam gloriam, ſic bonitas & malitia eſt priùs in actu interiori voluntatis, & ex ipſo deriuatur in actum exteriorem: eò quòd actus internus voluntatis per ſe tendit in finem, externus verò per accidens, & mediante actu interno.

Si verò in actu exteriori ſpectetur bonitas & malitia quam habet ex obiecto, & circunſtantiis, vt apprehenditur per rationem, eo modo bonitas & malitia actus exterioris eſt prior bonitate & malitia interioris; quia ſic actus exterior eſt obiectum interioris, adeóque priùs illo

bonus, aut malus. Secùs dicendum ſi ſpectetur quoad executionem, quia hoc modo actus exterior imperatur ab interiori, eſtque illo poſterior. Quæ vt clariùs percipias,

Nota 1. bonitatem & malitiam eſſe primò in actibus externis volitis, & inde deriuari ad volitionem internam, vt patet in largitione eleemoſynæ, & in furto: ideo enim volitio dandi eleemoſynam eſt bona, quia actualis erogatio eleemoſynæ eſt bona; & ideo volitio furandi eſt mala, quia actuale furtum malum eſt.

Nota 2. bonitatem & malitiam volitionis internæ refundi in actum externum, vt actu producitur; licet enim in ordine intentionis, volitio accipiat bonitatem & malitiam ab actu externo, in ordine tamen executionis, actus externus accipit bonitatem & malitiam à volitione, non quidem obiectiuam, & materialem quam ex ſe habet antecedenter ad volitionem; ſed formalem ob quam eſt laude aut vituperio dignus: ſicut enim actus externus non eſt ex ſe liber, ſed tantùm per denominationem extrinſecam ab actu libero voluntatis, à quo imperatur; ita non eſt ex ſe in genere moris, adeóque nec moraliter bonus, aut malus, ſed tantùm vt fit ex imperio actus interni liberi, in quo formalis bonitas & malitia intrinſecè reſidet, propter ordinem quem habet ad obiectum à quo ſpecificatur.

Quæritur 2. vtrum ſit eadem bonitas & malitia actus interioris & exterioris. S. Thomas loco citato art. 3. reſpondet 1 quando actus exterior eſt bonus, vel malus ſolùm ex ordine ad finem, tunc eſſe omnino eandem bonitatem, aut malitiam actus voluntatis, qui per ſe reſpicit finem, & actus exterioris, qui reſpicit finem, mediante actu voluntatis.

Reſpondet 2. cùm actus exterior habet bonitatem, vel malitiam ſecundum ſe, ſcilicet ſecundùm materiam, vel circunſtantias, tunc bonitatem actus exterioris eſſe vnam, & bonitatem voluntatis quæ eſt ex fine, eſſe aliam.

Reſpondet 3. bonitatem finis ex voluntate redundare in actum exteriorem, & bonitatem materiæ,& circunſtantiarum redũdare in actum voluntatis, vt antè dictum eſt.

Nota 1. certum eſſe ex fide actus externos eſſe aliquo modo bonos, vel malos, cùm ex Scriptura ſacra conſtet bonis præmia, & malis ſupplicia conſtituta eſſe. Vnde arguitur error Petri Abaillardi,qui exiſtimabat actus externos nullo modo eſſe bonos, aut malos, ſed internos duntaxat.

Nota 2. certum etiam eſſe ex fide, bonitatem & malitiam nõ conſiſtere ſolùm in actibus externis, ſed etiam & maximè in internis, vt patet ex ſcriptura quæ actus internos charitatis, mentiſque puritatem laudat, concupiſcentiam verò quæ in illicita fertur, damnat. Ex quo arguuntur Phariſæi, qui totam bonitatem & malitiam in operibus externis conſtituebant.

Nota 3. etſi actus internus, & externus realiter & Phyſicè inter ſe diſtinguantur, moraliter tamen idem numero opus bonum, aut malum conſtituere. Quia cùm actus externus non ſit liber, niſi per denominationem extrinſecam ab interno, à quo imperatur, non etiam eſt moraliter bonus, aut malus niſi per denominationem à formali bonitate, vel malitia illius.

Nec refert 1. quod alio præcepto prohibeatur interna concupiſcentia, alio actus externus; priori enim præcepto prohibetur actus internus, quia per ſe eſt peccatum; poſteriori verò opus completum, conſtans ex actu interno, & exter-

no, vt furtum, homicidium : non enim dici poteſt hos actus eſſe malos & prohibitos, ſi ab actu interno libero non procedant, vt patet in amentibus, quos nemo peccati damnat, etſi aliquod furtum, vel homicidium perpetrent.

Nec refert 2. quòd actus externus ex ſe bonus, aut malus eſt obiectiuè, hinc enim ſequitur tantùm eum ex ſe habere vt ſecundum rectam rationem poſſit, aut non poſſit appeti : non tamen eum eſſe formaliter laude aut vituperio dignum, niſi quatenus pendet ab actu interno libero, eſtque quoddam illius complementum, vnum opus morale cum illo conſtituens, vt dictum eſt.

Quæritur 3. vtrùm actus exterior aliquid addat ſupra bonitatem, aut malitiam, actus interioris. Reſpondeo negatiuè contra Scotum, quia cùm actus externus totam bonitatem aut malitiam formalem quam habet, ſumat per denominationem ab interno, repugnat quod illi poſſit addere aliquid bonitatis, aut malitiæ. Quo fit vt volitio interna dandi eleemoſynam non minùs ſit bona & laudabilis coràm Deo, ſi ex ſe ſit efficax, & tantùm ob impotentiam impediatur, quàm eadem volitio iuncta cum actuali largitione eleemoſynæ; & ſimiliter non minùs peccet qui fœminam deliberatè concupiſcit, quàm ſi actu ad illam accedat, vt manifeſtè etiam colligitur ex verbis illis Chriſti Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo.*

Nota 1. licet actus externus non augeat per ſe bonitatem, vel malitiam actus interni, eam tamen augere per accidens, quatenus eſt interdum occaſio vt augeatur, idque tripliciter, vt ſumitur ex S. Thoma ſuprà art. 4. nempe quia dum operi inſtamus, actus interni occurſu dif-

facultatum, aut voluptatis multiplicantur, intenduntur, & diutiùs protrahuntur.

Nota 2. actum externum licet bonitatem & malitiam non augeat, multa tamen commoda, vel incommoda poſſe afferre; nam bonus ædificationem parit, malus ſcandalum: bonus damnum reſarcit, malus infert: bonus pacem conciliat, malus reſcindit, &c.

Dices 1. realem ſuſceptionem ſacramentorum, cùm gratiam & remiſſionem peccatorum conferat, eſſe meliorem voluntate interna ſuſcipiendi, qua talis effectus non confertur. Reſpondeo eſſe meliorem ex opere operato, non ex opere operantis, de quo agimus. Qui enim vult efficaciter ſumere Euchariſtiam, & à ſumptione impeditur tantùm ob defectum facultatis, non minùs apud Deum eo actu interno meretur, quàm ſi reipſa Euchariſtiam ſumeret; eſto non accipiat eum gradum gratiæ, quem reciperet ex vi ſacramenti, ſi illud actu ſumeret.

Dices 2. cùm actus externus ſit complementum interni, negari non poteſt quin addat illi aliquam bonitatem vel malitiam. Confirmatur, quia actus internus cum externo iunctus maius præmium aut ſupplicium meretur, quàm internus ſolus. Reſpondeo actum externum addere interno complementum aliquod accidentarium; non autem eſſentiale, quatenus internus concipitur in genere moris, ſeu vt bonus vel malus formaliter. Vnde ad confirmationem dico, præmium vel ſupplicium accidentale augeri propter actum externum; non autem eſſentiale; quia hoc reſpondet actui præciſè vt liber eſt, quod habet à ſolo interno.

Dices 3. ſi hæc vera eſſent, ſequeretur eum qui optaret tot bona opera elicere, quot à Sanctis omnibus patrata ſunt, tantumdem vnico illo

illo actu interno mereri, quantum omnes Sancti toto vitæ tempore meruerunt, quod ridiculum eſt. Reſpondeo negando id ſequi ex prædictis, quia quando dicimus opus externum non augere bonitatem, vel malitiam actus interni, loquimur de actu interno ex ſe efficaci, ex quo opus externum neceſſariò prodiret, ſi facultas, aut opportunitas adeſſet, v.c. de voluntate efficaci dandi eleemoſynam, ex qua actualis largitio eleemoſynæ neceſſariò oriretur, ſi pauper occurreret; tunc enim exiſtimamus defectum illum non voluntarium, minimè impedire quin volitio efficax dandi eleemoſynam tam grata ſit Deo; quàm largitio ipſa actualis eleemoſynæ illi grata eſſet; quia, vt ait S. Thomas art. 4. ſicut inuoluntarium non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, vel malum; ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna, ſi homo inuoluntariè ſimpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum. At non eſt par ratio in caſu qui obiicitur, quia etſi quis velit tot opera bona, quot à Sanctis patrata ſunt, elicere, ea volitio non poteſt eſſe efficax ad talem effectum producendum; ſed ad id innumeræ volitiones efficaciſſimæ ex omni virtutum genere requirerentur: quò ſit vt Sanctorum omnium operationes bonæ illius volitionis laudem, & meritum infinitis partibus excedant.

ARTICVLVS VII.

An idem actus poſſit eſſe bonus, & malus.

QVæritur 1. An idem actus externus poſſit eſſe bonus & malus. S. Thomas hanc difficultatem proponit quæſt. citata, a. 6.

& reſpondet cum diſtinctione; nam nihil prohibet aliquid eſſe vnum, ſecundùm quod eſt in vno genere, & multiplex ſecundùm quod refertur ad aliud genus: ſicut ſuperficies continua eſt vna ſecundùm quod conſideratur in genere quātitatis; eſt tamen multiplex ſecundum quod refertur ad genus coloris, ſi partim ſit alba, & partim nigra. Et ſecundum hoc nihil vetat aliquem actum eſſe vnum in genere naturæ, & multiplicem in genere moris; vt ambulatio continua eſt vnus actus ſecundùm genus naturæ; & poteſt eſſe multiplex in genere moris, ſi nimirum mutetur voluntas ambulantis, quæ eſt principium actuum moralium.

Ex quibus verbis patet, eundem actum externum qui nunc eſt bonus poſſe poſtea, mutata voluntate, eſſe malum; ſed dubium manet an ſimul & eodem temporis momento poſſit eſſe bonus, & malus; qua in re vnum videtur certum, nempe idem opus externum, vt oritur à diuerſis perſonis, poſſe ſimul eſſe bonum, & malum, vt patet in Chriſti Paſſione, quæ vt erat à Deo ordinata ad noſtram redemptionem, erat bona, vt autem à Iudæis cauſata, erat mala. Patet etiam in oblatione Sacrificij quæ fit à malo Sacerdote; hæc enim vt fit nomine Chriſti, & Eccleſiæ, eſt bona; vt autem peragitur à peccatore, eſt mala. Neque hoc mirum videri debet, cùm bonitas & malitia non ſit in actu externo intrinſecè; ſed tantùm per denominationem extrinſecam ab actu interiori à quo procedit, vt dictum eſt.

Dubitatur autem, an opus externum vt refertur tantùm ad vnam perſonam, ex vna intentione bona, & ex alia mala operantem, ſit ſimul bonum, & malum; vt dum quis vult dare eleemoſynam & ex miſericordia, & ex vana

gloria. Quare nonnulli exiſtimant actum externum ex vna intentione eſſe bonum, & ex alia malum, cùm ab vtraque informetur.

Verùm communis ſententia oppoſitum ſtatuit; quia ille actus non eſt bonus, cui adiungitur aliqua circunſtantia mala: ſiquidem bonum eſt ex integra cauſa, & malum ex quolibet defectu oritur, vt omnes Theologi tradunt ex Dion. at finis eſt circunſtantia, eaque præcipua actus; ergo repugnat eum actum eſſe bonum, qui fit ex fine malo.

Dices 1. ſi largitio eleemoſynæ poteſt eſſe bona, & mala, quatenùs procedit à duabus perſonis, cur non idem contingere poterit etſi ab eadem perſona procedat? ſiquidem in priori caſu ideò eſt bona, quia procedit ex bona intentione domini, & mala, quia procedit ex mala ſerui intentione: at in poſteriori poteſt ſimiliter oriri ex bona, & mala intentione eiuſdem perſonæ; ergo ſimul bona, & mala eſſe poteſt. Reſpondeo non ſequi: & ratio diſcriminis eſt, quia cùm duæ perſonæ agunt, intentio mala vnius non eſt circunſtantia intentionis bonæ alterius, adeóque eam non inficit; cuius oppoſitum euenit, quando eadem perſona ex duabus intentionibus, altera bona, altera praua operatur. Cùm enim poſſit, & debeat ex praua intentione non agere, ſic agens totum opus inficit, etiamſi ex alia intentione bona operetur.

Dices 2. poteſt quis quo tempore dat eleemoſynam ex miſericordia, de pulchritudine vanè delectari, & tunc illa circunſtantia vanitatis non inficit eleemoſynam. Poteſt etiam de eleemoſyna bono fine ante erogata gloriari, & neque tunc vanitas impedit quin largitio eleemoſynæ ſimpliciter bona fuerit. Ergo ſimiliter cùm datur eleemoſyna ex bono, & malo fine, nihil

obſtat quin priori reſpectu ſit bona, & poſteriori mala. Reſpondeo negando ſequelam; nam in primo caſu vana delectatio non eſt circunſtantia ſpectans ad eleemoſynam; ſed eam tantùm per accidens comitans, quare eam inficere non poteſt. In ſecundo verò caſu vanitas ſequitur eleemoſynam, & ſupponit eam ex bono fine, & cum debitis circunſtantiis fuiſſe erogatam: quare neque ſic illius bonitatem minuere poteſt. Neque refert quod vana gloriatio ſit de eleemoſyna; hinc enim non fit vanitatem eſſe circunſtantiam eleemoſynæ; ſed potiùs eleemoſynam eſſe obiectum vanitatis, quod ad illam deturpandam non ſufficit: ſicut non inficitur virtus pulchræ mulieris, ex eo quod ab intemperante turpiter expetatur.

Quæritur 2. an idem actus internus poſſit eſſe bonus & malus, vel ſimul, vel ſaltem ſucceſſiuè.

Reſpondeo & dico *Fieri non poſſe vt ſimul ſit bonus & malus*. Ratio eſt, quia vt actus internus ſit bonus, debet excludere malitiam, vt patet ex dictis; ergo repugnat quod ſimul ſit bonus, & malus. Confirmatur, quia bonitas & malitia ſunt formæ oppoſitæ, quarum vna excludit aliam ab eodem actu interno.

Obiicies, eadem largitio eleemoſynæ poteſt ſimul eſſe bona & mala, ex dictis; ergo & eadem volitio interna. Reſpondeo non ſequi, & ratio diſcriminis eſt quia largitio eleemoſynæ non eſt bona nec mala per ſe; ſed per denominationem ab intentione à qua pendet: quare cùm poſſit procedere ab intentione bona & mala duorum agentium, conſequenter ipſa bona & mala ſimul eſſe poteſt. At verò actus internus eſt bonus aut malus per ſeipſum, quod autem tale eſt, non poteſt eſſe ſimul bonum & malum, cùm hæc opponantur.

Dico 2. *Non omnes actus bonos poſſe fieri ſucceſſiuè malos.* Probatur; nam ſunt multi actus qui realiter procedunt ab habitu virtutis, illi autem non poſſunt eſſe mali, tum quia virtus ad malum inclinare nequit; tum quia nemo virtute malè vti poteſt, vt docet S. Thomas 1. 2. qu. 55. art. 4. Et idem dic de omnibus actibus ſupernaturalibus qui ab auxilio gratię procedunt.

Quòd ſi dicas, actum qui oritur ab habitu virtutis, quando bonus eſt, non ampliùs ab eo procedere cùm incipit eſſe malus, iam fateris eum non eſſe eundem actum entitatiuè ſpectatum; cùm repugnet eundem numero actum, qui iam ab vna cauſa realiter procedit, mox ab alia realiter profluere.

Deinde ſi actus ſupernaturalis, qui nunc procedit à gratia, poteſt poſtea eſſe malus, quæro à quo tunc procedat, non à gratia, quia repugnat quòd gratia ſit principium actus mali. Non etiam à voluntate ſola, quia hæc non poteſt propriis viribus elicere actum entitatiuè ſupernaturalem. Et idem dic de quacunque alia cauſa ordinis naturalis, quare repugnat actum ſupernaturalem ex bono fieri malum.

Dico 3. *Probabilius videri nullum actum internum voluntatis poſſe fieri ſucceſſiuè ex bono malum.* Ratio eſt quia tunc actus entitatiuè & ſubſtantialiter mutatur, quando illius obiectum mutatur; at quando actus internus voluntatis ex bono fit malus, illius obiectum mutatur; ergo actus ille ſubſtantialiter mutatur. Maior certa videtur, cùm actus interni ſpecificatio ab illius obiecto petatur; minor verò oſtenditur, quia inchoationis actus obiectum eſt bonum & licitum; proſecutionis verò malum & illicitum; ergo obiectum mutatur, adeóque & actus ipſe internus voluntatis mutatur.

Obiicies 1. non neceſſariò mutari obiectum actus, quia fieri poteſt vt actus continuetur ex eodem motiuo honeſto ob quod inchoatus eſt, vt dum quis ex intentione colendi Deum, & iuuandi proximum, vult ſacrum facere, etiam poſt notitiam interdicti. Verùm hoc gratis dicitur, quia cùm recta & prudens ratio ſit regula noſtrarum operationum, obiectum quod tribuit ſpeciem volitioni internæ, non eſt illud quod præcisè ex ſe eſt honeſtum; ſed illud quod ſpectatis omnibus circunſtantiis, proponitur ſimpliciter vt honeſtum: at recta & prudens ratio non poteſt proponere vt ſimpliciter honeſtum, obiectum illud quod vt prohibitum cognoſcitur, cùm ſic abſolutè ſit malum: ergo cognita prohibitione, non eſt ampliùs idem obiectum, adeóque actus volitionis entitatiuè mutatur.

Inſtabis, hinc ad ſummum concludi actum mutari ſubſtantialiter, quando obiectum initio proponitur vt bonum, & in continuatione vt malum, vt dum qui ex intentione glorificandi Deum, & iuuandi proximum, ſacrum inchoauit, poſt agnitam verò interdictionem celebrationem continuat. Hinc autem non ſequitur actum mutari ſubſtantialiter, quando culpabiliter ignoratur illius continuationem eſſe prohibitam, & malam. Licet enim continuatio tunc ſit illicita, eò quòd ignorantia non excuſat à culpa; actus tamen ex eodem motiuo honeſto quo inceptus eſt, continuatur, ſicque obiecto non mutato, actus ipſe ſubſtantialiter non mutatur.

Fateor ſatis probabile videri, actum entitatiuè immutatum in eo caſu ex bono fieri malum, quæ tamen dicta ſunt etiam in illo locum habent; nam vt cenſeatur idem actus qui in-

ceptus eſt, continuari, non ſufficit quòd idem obiectum honeſtum proponatur voluntati; ſed requiritur vt ea propoſitio fiat ex prudenti iudicio; quia alioqui volitio illicita & impia hæreticorum, qua in Catholicos ſæuiunt ex falſo religionis zelo, eſſet eiuſdem rationis cum zelo quo pij & ſancti viri hæreticos, & improbos quoſque homines inſectari ſolent: quod dici ſine errore non poteſt. Quare cùm continuatio actus prohibiti, poſita ignorantia culpabili prohibitionis, non proponatur prudenti iudicio vt honeſta & licita, hinc fit obiectum formaliter ſpectatum variari, adeóque & voluntatem per actum realiter à priori diſtinctum in illud ferri.

Obiicies 2. idem actus voluntatis poteſt ex indifferenti fieri bonus, vt patet dum quis vult tempore non prohibito comedere carnes ob naturæ commodum, & adueniente prohibitione ex eodem motiuo vult eandem comeſtionem protrahere: ergo & idem actus voluntatis fieri poteſt ex bono malus, ob paritatem rationis. Reſpondeo admiſſo antecedente, negandam eſſe conſequentiam, illiuſque probationem: & ratio diſcriminis eſt, quia poteſt voluntas ferri in obiectum indifferens, & in malum ex eodem motiuo, vt patet manifeſtè in exemplo allato: qui enim licitè comedit carnes ob commodum naturæ, poteſt illicitè iis vti ob idem commodum; at fieri non poteſt vt actus bonus & malus ferantur in idem obiectum ſub eadem ratione, ſiquidem bonus fertur in obiectum vt honeſtum eſt; malus autem, vt eſt delectabile, vel vtile.

CAPVT VI.

De nonnullis aliis ad eandem materiam ſpectantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit formalis bonitas actus.

NOnnulli exiſtimant bonitatem formalem actus nihil eſſe aliud, quàm ipſam entitatem & ſubſtantiam actus per ſe ſpectatam. Sed hoc facilè refellitur, quia ſi bonitas formalis actus, conſiſteret præciſè in illius entitate & ſubſtantia, ſequeretur, poſita entitate actus, poni formalem illius bonitatem. Hoc autem abſurdum eſt, cùm poſſit eadem realis entitas actus ſaluari ſine libertate, adeóque ſine bonitate formali.

Alij exiſtimant, formalem bonitatem actus dicere poſitiuam aliquam qualitatem, ipſius entitati ſuperadditam. Verùm hoc etiam gratis aſſeritur, ſiquidem ſecluſa quacunque qualitate ſuperaddita, concipis actum aliquem eſſe formaliter bonum, eò ipsò quòd ſecundùm ſuam entitatem eſt conformis regulæ ſuæ; ſicut vice verſa, cenſetur formaliter malus, eò ipsò quòd eſt illi difformis.

Alij docent formalem bonitatem nihil aliud eſſe quàm relationem rationis, quâ actus dicitur conformis naturæ rationali. Sed malè; nam relatio rationis non eſt niſi quando fingitur ab intellectu; actus autem eſt formaliter bonus nemine cogitante; quare bonitas formalis non

poteſt conſiſtere in relatione rationis.

Dices: quod alicui aduenit ex libera hominum inſtitutione, eſt relatio rationis; atqui bonitas Moralis aduenit actui humano ex libera hominum inſtitutione, ergo eſt relatio rationis. Maior videtur perſpicua, & patet exemplo vocis ex arbitrio hominum ſignificatiuæ: ea enim ſignificatio nihil eſt aliud quàm relatio rationis. Minor oſtenditur, quia homines præceptis & prohibitionibus efficiunt, vt actus ſint formaliter boni, aut mali. Reſpondeo 1. maiorem non eſſe veram, nec illius probationem, quòd enim vox aliquid ſignificet, id non eſt quid fictum ab intellectu, vt ex eo manifeſtum eſt, quòd audita voce aliqua, ſtatim intelligimus quid ſignificet. etſi nullam relationem rationis ei affingamus. Vnde etſi minor concederetur, inde non fieret bonitatem formalem actus conſiſtere in relatione rationis.

Reſpondeo 2. minorem non eſſe generatim veram, vt nec illius probationem; multi enim actus ſunt formaliter boni, & alij formaliter mali citra vllum præceptum humanum, vt patet in amore, & in odio Dei: prior enim actus ex ſe formaliter bonus eſt; etſi ab hominibus non præcipiatur, & poſterior formaliter malus, etſi ab iis non prohibeatur. Itaque cùm ij actus non poſſint habere formalem bonitatem, aut malitiam per reſpectum rationis ex hominum libertate ortum, difficultas ſupereſt explicanda per quid eam habeant.

Alij ponunt bonitatem formalem actus in relatione reali ad rectam rationem. Quod etiam dici nequit; nam duplex eſt relatio realis, alia tranſcendentalis, alia categorica; bonitas autem formalis in neutra cõſiſtere poteſt, non in tranſcendentali, quia hæc ſpectat ad rei eſſentiam;

nec ab illa ſeparari poteſt; at bonitas formalis ab actu ſeparari poteſt, ob defectum libertatis.

Non etiam in categorica, tum quia relata dicuntur ad aliud: actus autem non eſt formaliter bonus alteri; ſed ſibi, tum quia relatio categorica non per ſe intenditur ab agente, ſed ex poſitione fundamenti & termini, præter illius intentionem, reſultat; bonitas autem formalis directè intenditur ab agente: tum denique quia vnum relatum categoricum refertur ad aliud, tanquam ad purum terminum; actus autem bonus non reſpicit rectam rationem vt purum terminum, ſed tanquam cauſam à qua dependet quoad directionem.

His ergo opinionibus dimiſſis, eorum ſententia amplectenda eſt, qui docent formalem bonitatem ſeu honeſtatem actualem nihil aliud eſſe, quàm conſonantiam ſeu conformitatem actus humani cum recta ratione: Quod vt clarius percipias,

Nota 1. actum humanum duobus modis conſiderari poſſe; 1. quoad entitatem naturalem, quomodo dicit tantùm ordinem ad obiectum ſuum. 2. vt eſt Moralis, quod habet per reſpectum ad rectam rationem, quæ eſt regula morum. Hoc enim ſecluſo ordine, actus poteſt quidem eſſe voluntarius, vt patet in amentibus, imò & liber, vt conſtat ſi quis ex libertate exerceat actum aliquem de ſe indifferentem, nihil inculpabiliter cogitans de honeſtate, aut turpitudine morali. Vt tamen actus dicatur Moralis, neceſſariò debet includere ordinem ad regulam ſuam, quæ eſt recta ratio.

Nota 2. cùm actus Moralis in genere dicat ordinem ad rectam rationem, conſequenter omnes actus Morales in ſpecie per eiuſmodi ordinem explicandos eſſe. Quare cùm actus Mo-

talis in ſpecie vel ſit bonus, vel malus, vel indifferens, dicendum eſt actum vt bonum, formaliter conſiſtere in conſonantia cum recta ratione; vt malum, in diſſonantia à recta ratione, & vt indifferentem, in eo quòd nec ſit conformis, nec difformis rectæ rationi.

Nota 3. in actu honeſto, de quo ſpecialiter hîc agimus, duo importari, vnum in recto, & aliud in obliquo; in recto importatur quidquid requiritur vt actus ſit formaliter bonus & honeſtus, vt quòd ſit voluntarius, quòd procedat ex libertate, quòd habeat obiectum honeſtum, &c. In obliquo verò importatur recta ratio, quatenùs eſt proxima regula honeſtatis, modo ſuperiùs explicato: quia ſine tali reſpectu actus non eſſet moraliter honeſtus, vt antè dictum eſt.

Obiicies: Si actus dicitur formaliter bonus per ordinem ad rectam rationem, hinc ſequitur bonitatem illam eſſe reſpectiuam, quod ſupra negatum eſt. Reſpondeo negando id ſequi; nam ſicut etſi perſona vt genita, connotet perſonam generantem, non tamen vt ſic ad illam dicit relationem categoricam; ita licet actus vt formaliter bonus, connotet rectam rationem, id non ſufficit vt dicat relationem categoricam ad illam; ſed ad ſummum vt dicat fundamentum, ex quo talis relatio conſurgit, quemadmodum quòd quis ab alio ſit genitus, hoc eſt fundamentum relationis categoricæ qua ad illum refertur. Nec refert quòd rationem bonitatis explicemus per ordinem ad regulam morum, id enim fit defectu vocabulorum, & quia connotatio magnam habet affinitatem cum relatione, etſi verè relatio non ſit.

ARTICVLVS II.

Quid ſit formalis malitia actus praui.

PRæmoneo 1. duplicem eſſe malitiam, aliam commiſſionis, qua præceptum negatiuum violatur, vt furtum, homicidium, &c. aliam omiſſionis, quæ præcepto affirmatiuo repugnat; vt violatio ieiunij, non auditio ſacri, &c.

Præmoneo 2. non eſſe difficultatem de malitia omiſſionis, cùm perſpicuum ſit eam conſiſtere in priuatione actus debiti; ſed totam controuerſiam verſari circa malitiam commiſſionis, in quo ſcilicet conſtituenda ſit, an in priuatione aliqua, an verò in ratione quadam reali & poſitiua.

Non pauci exiſtimant, malitiam commiſſionis eſſe meram priuationem rectitudinis debitæ. Verùm hæc ſententia, etſi ſit communior in Scholis, vix à nobis intelligi poteſt, & refellitur primò, quia negari nequit quin peccatum commiſſionis diſtinguatur ſpecie à peccato omiſſionis: at oppoſitum ſequeretur ſi vt peccatum omiſſionis, ita & peccatum commiſſionis in mera priuatione formaliter conſiſteret: quia ſic vtrumque haberet eandem formam conſtitutiuam, ac proinde ad eandem ſpeciem peccati pertineret.

Confirmatur: nam qui v.c. ſola omiſſione peccat contra præceptum laudandi Deum, ideò peccat quia omittit laudem diuinam, adeóque peccatum illius conſiſtit formaliter in priuatione talis actus; ergo ſimiliter ſi peccatum illius qui Deum non modò non laudat, ſed etiam blaſphemat, conſiſtit formaliter in priuatione

actus debiti, vt plerique auctores exiſtimant, manifeſtum eſt eiuſmodi peccatum conſiſtere formaliter in eadem priuatione, in qua omiſſio prædicta poſita eſt; adeóque ambo eſſe eiuſdem ſpeciei, quod ſanè abſurdiſſimum eſt.

Secundò, quia etiam ſequeretur duo peccata extrema eidem virtuti, & inter ſe oppoſita, vt auaritiam, & prodigalitatem eſſe eiuſdem ſpeciei, quod apertè implicat. Sequela patet, quia ſi auaritia eſt formaliter priuatio rectitudinis debitæ, ea non eſt aliud quàm priuatio liberalitatis: & ſimiliter ſi prodigalitas tota conſiſtit formaliter in priuatione rectitudinis debitæ, ea nihil eſt aliud quàm priuatio eiuſdem liberalitatis: ac proinde auaritia, & prodigalitas non ſunt vitia inter ſe oppoſita, ſed in eandem peccati ſpeciem planè coincidunt.

Confirmatur: nam liberalitas eſt virtus ſimpliciſſima, quæ per eandem perfectionem indiuiſibilem, qua opponitur auaritiæ, opponitur etiam prodigalitati; quo fit vt ſi auaritia, & prodigalitas formaliter conſiſtant in priuatione liberalitatis, eæ priuent eadem forma indiuiſibili, adeóque ſint priuationes eiuſdem rationis & ſpeciei; quemadmodum eadem eſt viſus priuatio, ſiue cæcitas inducatur per nimium calorem, ſiue per nimium frigus.

Tertiò, ſi peccatum commiſſionis eſt priuatio rectitudinis debitæ, quodnam eſt ſubiectum talis priuationis? Aliqui dicunt eſſe actum ipſum realem commiſſionis, puta actum odij Dei, blaſphemiæ, &c. ſed contrà; nam actus odij Dei non eſt capax vllius rectitudinis Moralis, cùm manifeſtè repugnet Deum rectè & honeſtè odio haberi; & idem dic de actu blaſphemiæ, aliiſque commiſſionibus prauis: ergo actus peccati non poteſt eſſe priuatio rectitudinis Moralis, ſiqui-

dem quòd priuatum eſt aliqua forma, dicit aptitudinem ad illam.

Dices, Actum peccati, vt eſt actus talis ſpeciei, non eſſe capacem rectitudinis, eſſe tamen vt eſt actus liber & humanus, ſicque ea eſſe priuatum. Verùm hoc gratis dicitur; nam ſi malitia commiſſionis conſiſtit formaliter in priuatione, vt volunt aduerſarii, ſanè actus commiſſionis, ſub ea ratione qua eſt malus, debet dicere priuationem: at non eſt malus præcisè, vt eſt actus liber & humanus, quia alioqui omnes actus liberi & humani eſſent mali, ſed quatenus eſt in tali ſpecie actus v.c. odii Dei, aut blaſphemiæ: ergo actus commiſſionis debet includere priuationem, vt eſt actus talis ſpeciei, non autem vt in genere eſt actus liber & humanus. Quare cùm odium Dei, vt ſic, non ſit capax rectitudinis Moralis, planè repugnat quòd illius malitia in priuatione talis rectitudinis conſiſtat.

Eò vel maximè quia licèt per mentem poſſimus diſtinguere in odio Dei, rationem genericam actus, & rationem ſpecificam talis actus; repugnat tamen quod à parte rei illæ rationes à ſe inuicem ſeparentur, aut quòd quis exerceat actum aliquem ſub ratione generica actus, & non ſub ſpecifica talis actus: vnde cùm nequeat dari vlla rectitudo odio Dei, vt eſt talis actus, neque etiam ei conferri poteſt vt eſt actus in genere, vel vt eſt actus liber & humanus.

Alij exiſtimant ſubiectum priuationis prædictæ eſſe perſonam operantem, quia cùm elicit [illegible]um prauum, tenetur illius loco bonum ope[illegible] At neque hoc ſolidè dicitur, tum quia ho[illegible]on dicitur malus ſecundum ſe, ſed quate[illegible]it actum [illegible]m, adeoque malitia non [illegible]omi[illegible], ſed mediante actu,

qui proinde per ſe & immediatè malus eſt:vnde ſi malitia actus nihil eſt aliud quàm priuatio, neceſſe eſt priuationem illam in ipſo actu proximè & immediatè reperiri, & in homine tantùm mediatè.

Tum quia ſi malitia commiſſionis conſiſteret in priuatione operis boni, debiti ineſſe operanti, ſequeretur hominem quoties peccatum aliquod commiſſionis perpetrat, teneri elicere actum oppoſitum: quod tamen falſum eſt, cùm non ſemper inſtet præceptum eliciendi talem actum; vt patet: nam qui odit proximum, tenetur quidem actum illum vitare, non tamen tenetur elicere actum amoris erga illum;& qui peccat contra temperantiam extra dies ieiunii, non tenetur actu ieiunare. In iis ergo aliiſque ſimilibus caſibus formalis malitia commiſſionis non poteſt conſiſtere in priuatione actus oppoſiti, debiti ineſſe operanti.

Hac itaque opinione reiecta, dicendum eſt formalem malitiam peccati commiſſionis eſſe aliquid poſitiuum, Probatur 1. ex dictis; nam vel illa malitia conſiſtit in priuatione,vel in aliquo poſitiuo, ex omnium ſententia: at oſtenſum eſt eam non conſiſtere in priuatione, ergo fatendum eſt eam in entitate aliqua poſitiua conſtitutam eſſe; nimirum in ipſa actuali commiſſione, quatenus per ſeipſam eſt difformis rectæ rationi.

Dices poſſe cogitari aliquid veluti mediũ inter meram priuationẽ, & entitatem omnino poſitiuam,nimirũ aliquid cõſtans partim ex poſitiuo, partim ex priuatione,& in illo medio ſeu potiùs mixto poſſe conſtitui malitiam commiſſionis. Verùm hoc facilè refellitur, tum quia explicandum ſupereſt quomodo commiſſio actualis poſſit eſſe partialiter priuatio, cùm v. c. actus odii

Dei nullius rectitudinis ſit capax, ſiue ex toto, ſiue ex parte, vt ex dictis intelligitur: tum quia ſi peccatum commiſſionis, quoad malitiam ſpectatum, ſi ex parte quid poſitiuum, non apparet cur non ex toto, ſecundùm illam formalitatem aliquid poſitiuum eſſe poſſit: tum quia dici non poteſt quòd differentia rei alicuius, quæ omnino ſimplex eſſe debet, conſtituatur ex duabus rationibus adeo inter ſe diſtantibus, qualia ſunt priuatiuum, & poſitiuum.

Probatur 2. ex vulgari illa definitione ab Auguſtino tradita, & à Theologis communiter recepta: *Peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei*; hæc enim verba, vt iacent, non poſſunt intelligi niſi de peccato commiſſionis, cùm pura omiſſio nec ſit dictum, nec factum, nec concupitum. Quare cùm non ſignificent niſi realem entitatem ſcilicet verborum, operum, & cogitationum; ac poſitiuam repugnantiam cum lege Dei, hinc perſpicuè ſequitur peccati commiſſionis malitiam, iuxta mentem Auguſtini, conſiſtere in entitate reali & poſitiua.

Dices 1. definitionem allatam communiter applicari prauis omiſſionibus, adeóque ex ea nullum ſumi poſſe ſolidum argumentum pro noſtra ſententia. Reſpondeo id non ſequi; non enim ea definitio accommodatur omiſſionibus, niſi addita triplici negatione, hoc modo: *Peccatum omiſſionis eſt non dictum, non factum, non concupitum contra legem Dei.* Quo ipſo oſtenditur illam ſecluſis negationibus, & vt traditur ab Auguſt. non niſi peccato commiſſionis competere, & prætereà non niſi actus reales & poſitiuos ſignificare.

Dices 2. verba illa, *contra legem Dei*, ſignificare receſſum à lege Dei, ſeu priuationem con-

formitatis cum lege diuina; ſicque peccatum formaliter in priuatione conſiſtere. Verùm hoc gratis aſſeritur; ipſum enim dictum, factum, & concupitum eſt per ſuam entitatem poſitiuam contrarium legi Dei; cùm per illam prohibeatur, vt in ſequente probatione expendemus. Vnde contrarietas illa non dicit meram priuationem conformitatis; vt ſupponitur, ſed poſitiuam diſſonantiam cum lege æterna.

Probatur 3. nam illud eſt formaliter malum, quod directè prohibetur per legem Dei; atqui actus reales peccati commiſſionis directè prohibentur per legem Dei; ergo actus illi reales ſunt formaliter mali, adeóque eorum malitia eſt aliquid reale & poſitiuum. Maior ex ſe perſpicua eſt, & apertè ſumitur ex definitione allata, peccatum enim eſſe contra legem Dei. id perinde eſt ac illud quod repugnat legi diuinæ, ſeu quod per illam prohibetur, eſſe formaliter malum: quemadmodum è contra illud eſt formaliter bonum, quod legi diuinæ eſt conſentaneum. Minor verò oſtenditur: nam præceptis non occides, non furaberis, non mœchaberis directè prohibentur actus reales homicidij, furti, & fornicationis. Quare fatendum eſt eiuſmodi actus, quoad propriam entitatem & realitatem ſpectatos, eſſe formaliter malos.

Confirmatur: nam duobus modis poſſumus contra legem diuinam peccare, vel omittendo actum debitum, vel ponendo actum indebitum; priori modo peccamus contra præcepta affirmatiua, vt omiſſione ſacri, contra præceptum audiendi miſſam; poſteriori verò contra præcepta negatiua, vt reali occiſione, contra præceptum non occidendi.

Dices, præcepto negatiuo non vetari actum poſitiuum ratione ſui; ſed ratione priuationis

adiunctæ. Verùm hoc refellitur, tum quia explicari nequit quænam ſit illa priuatio, vt patet ex dictis; tum quia ſic confunduntur præcepta affirmatiua cum negatiuis, quoad prohibitionem quam includunt; priora enim prohibent omiſſionem actus debiti, vnde ſi etiam poſteriora non prohibent actum, ratione ſui, ſed ratione priuationis adiunctæ, ſeu quia caret perfectione aliqua, clarum eſt iis prohiberi tantùm omiſſionem alicuius actualitatis, quod planè abſurdum eſt. Tum quia Auguſtinus non dicit peccatum eſſe priuationem adiunctam dicto, facto, vel concupito contra legem Dei, ſed abſolutè eſſe dictum, factum, vel concupitum; quæ verba non niſi entitatem realem & poſitiuam actuum ſignificant. Tum denique quia, ſecluſa per intellectum quacunque priuatione actui poſitiuo adiuncta, eo ipſo quòd concipitur actus realis odii Dei, vel blaſphemiæ ex deliberatione procedens, intelligitur actus repugnans rationi & legi diuinæ, adeoque formaliter malus.

Inſtabis, hoc vltimum eſſe impoſſibile, quia non poteſt concipi actus tendens in obiectum legi diuinæ repugnans, quin eo ipſo intelligatur actus carens rectitudine debita, nimirum ordine ad obiectum legi diuinæ conſentaneum. Sed contrà, nam ideo actus caret rectitudine obiecti debiti, quia fertur in obiectum indebitum, adeoque priùs eſt ſecundum rationem & formaliter, quod actus tendat in obiectum indebitum, quam quod careat ordine ad obiectum debitum: in illo autem priori actus eſt formaliter malus, quia cùm tendat in obiectum malum, non poteſt non ab eo ſumere ſpeciē mali. Quare priuatio rectitudinis debitæ, ſi quæ ex tali actu oritur, vt inſtantia gratis ſupponit, nullo modo

neceſſaria eſt vt actus ille in ſpecie peccati conſtituatur.

Contra hanc ſententiam obiicitur 1. Scripturam ſacram, & ſanctos Patres agere de peccato, vt de quadam priuatione, quam explicant per auerſionem, receſſum & defectionem à Deo, quamque vocant infirmitatem, vacuitatem, defectum, corruptionem boni, & merum nihil. Confirmatur, quia cùm Manichæi admitterent duo prima principia, alterum bonum, quòd eſſet bonorum cauſa; alterum malum, à quo mala orirentur, Patres reſpondent malum non eſſe naturam aliquam, ſed priuationem quæ nullo indiget principio à quo producatur.

Ad obiectionem reſpondeo, peccatum dici priuationem, non quod formaliter ſit priuatio, ſed quia varias priuationes cauſat, vt priuationem gratiæ, meritorum, & gloriæ æternæ. Vnde ſicut mors eſt priuatio vitæ naturalis, ita & peccatum dicitur priuatio, quia nos priuat vita ſpirituali animæ, quæ in gratia cõſiſtit. Et quod hæc reſponſio ſolida ſit inde patet, quia in Scriptura, & Patribus eiuſmodi priuationes non raro inducuntur, cùm agitur de peccato: contrà verò nullus locus ex iis profertur quo conſtet priuationem, in qua formalis ratio peccati conſtituitur, accipi in ſenſu illo qui ab arguentibus inuectus eſt.

Ad confirmationem dico, Manichæos ideò poſuiſſe principium aliquod malum, quia exiſtimabant eſſe aliquas naturas ſubſtantiales ex ſe malas, quarum originem in principium bonum, ſeu Deum referre non audebant: Patres verò contra illos contendere, nullam eiuſmodi ſubſtantiam malam dari, ſed omnes eſſe ex natura ſua bonas, & in Deum auctorem referri. Et quamuis peccata ſint mala, ea non eſſe ſub-

ſtantias;ſed ſubſtantiarum vitia creatarum, vt loquitur Auguſtinus lib.1.contra Iulian.cap.9.

Obiicitur 2. ſi formale peccati eſt quid poſitiuum, caueri non poſſe quin Deus ſit cauſa peccati,cùm ſuo reali influxu ad quamcunque entitatem concurrat, vt nos,ex communi ſententia, contra Durandum fatemur. Reſpondeo hanc obiectionem haud dubie grauem eſſe, & difficilem habere ſolutionem; hæc tamen difficultas non minùs eos premit qui peccatum ponunt in priuatione,quàm alios qui illud in formalitate poſitiua conſtituunt. Fatentur enim Deum realiter influere ad totam entitatem peccati, ex qua neceſſariò priuationem oriri arbitrantur; at qui eſt cauſa realis alicuius entitatis, eſt conſequenter cauſa priuationis ex ea neceſſariò reſultantis; vt manifeſtum eſt ex ipſo homine, qui non aliter eſt cauſa malitiæ peccati, quàm quia efficienter concurrit ad entitatem actus,cui talis malitia adiñcta eſt. Quomodo ergo non ipſi Deum faciunt cauſam peccati, eſto malitiam illius in priuatione poſitam eſſe gratis concedatur?

Reſpondent aliqui ideò Deum non eſſe cauſam priuationis,quia illa non ſequitur ex entitate peccati, vt eſt à Deo;ſed tantùm ſecundum modum particularem quo procedit ab homine, vt ex eo manifeſtum eſt quòd tota peccati entitas poteſt eſſe in rerum natura,ſine malitia peccati; nimirum ſi homo non liberè ad illam concurrat, licet tunc eodem influxu ex parte Dei indigeat.

Verùm nos ſimiliter dicimus, etſi Deus concurrat realiter ad totam entitatem peccati, eam tamen non eſſe peccatum vt procedit à Deo;ſed vt ab homine oritur. Ideò enim illa entitas eſt peccatum vt procedit ab homine, quia homo

propria ſponte & liberè ſe determinat ad eam eliciendam, contra prohibitionem diuinam: at Deus, ex munere primæ cauſæ, tenetur ſuum concurſum exhibere homini actum malum operanti. Vnde idem actus qui eſt malus vt procedit ab homine, eſt bonus vt à Deo profluit, ſicque Deus non eſt cauſa illius, vt peccatum eſt, eſto ad totam illius entitatem concurrat. Ad eum modum quo actus voluntatis, etſi procedat totus realiter ab habitu, & à voluntate, non habet ab habitu quod ſit vitalis, ſed tantùm à voluntate quæ eſt potentia vitalis.

ARTICVLVS III.

An detur actus aliquis indifferens, ſeu qui nec ſit bonus, nec malus.

QVæritur 1. an detur actus aliquis indifferens ſecundum ſpeciem. Reſponſio communis eſt affirmatiua, quam probat S. Thomas 1.2.quæſt.18.art.8. hac ratione. Actus omnis habet ſpeciem ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur Moralis, habet ſpeciem ab obiecto, vt relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio. Vnde ſi obiectum actus includat aliquid conueniens ordini rationis, erit actus bonus ſecundùm ſuam ſpeciem, ſicut dare eleemoſynam indigenti; ſi verò includat aliquid repugnans ordini rationis, erit actus malus ſecundùm ſpeciem, vt furari. Quòd ſi obiectum actus non includat aliquid pertinens ad ordinem rationis, vt leuare feſtucam, ambulare, &c. tales actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſunt indifferentes.

Obiicies 1. ſpecies actus ſumitur ab obiecto,

vt fatetur S. Thomas loco citato, atqui omne obiectum vel eſt bonum, vel malum moraliter; ergo & omnis actus eſt bonus aut malus moraliter, adeóque nulli eſt indifferens ſecundum ſpeciem. Probatur minor; nam omne obiectum vel concordat cum ratione, vel ab ea diſcordat: ſi concordat, eſt bonum; ſi diſcordat, eſt malum. Reſpondeo negando minorem, & probationem illius, ſiquidem concordare, & diſcordare inter ſe opponuntur contrariè; ſicut album & nigrum: quare quemadmodum inter hos colores extremos dantur medii, qui nec ſunt albi, nec nigri; ita inter obiectum poſitiuè concordans cum ratione, & obiectum poſitiuè diſcordans ab illa, datur obiectum aliquod medium quod neutro modo ſe habet; vt patet in ambulatione per ſe ſpectata: hæc enim nec dicit conuenientiam poſitiuam cum recta ratione, nec diſcrepantiam poſitiuam ab illa, ſed vtriuſque negationem.

Obiicies 2. ſi dantur actus ſecundum ſpeciem indifferentes, ſequitur actum Moralem in genere diuidi tanquam in ſuas ſpecies, in actum bonum, malum, & indifferentem: at hoc, iuxta noſtram ſententiam dici non poteſt, cùm exiſtimemus nullum dari poſſe actum indifferentem in indiuiduo; ſiquidem repugnat dari aliquam ſpeciem, quæ nullum poteſt habere indiuiduũ, vt patet ex dictis in Logica. Reſpondeo negando ſequelam maioris, cùm enim dicimus dari actus indifferentes, ſecundùm ſpeciem, id non debet intelligi poſitiuè, vt ſenſus ſit dari aliquos actus, qui ex ſua differentia poſitiuà ſint indifferentes, ſeu tales vt iis repugnet habere bonitatem, aut malitiam; ſed tantùm negatiuè, vt ſenſus ſit dari actus quoſdam qui ex ſe nec ſunt boni, nec mali, quibus tamen

non repugnat habere bonitatem, aut malitiam. Ad minorem autem dicimus hoc non repugnare cum ſententia poſtea tradenda; quia etſi non poſſit dari actus qui ſit poſitiue indifferens quoad ſpeciem, quin ſimul dari poſſit aliquis actus qui ſit indifferens quoad indiuiduum; ex eo tamen quòd poſſibilis ſit actus negatiuè indifferens quoad ſpeciem, non ſequitur dari poſſe actum qui ſit indifferens quoad indiuiduum. Et ratio diſcriminis eſt, quia actus in ſpecie conſideratur tantùm ratione ſui obiecti, quod cum ex ſe poſſit eſſe indifferens, actus ad illud tendens poteſt etiam eſſe nec bonus, nec malus. At actus in indiuiduo, & quoad exercitium ſpectatur cum omnibus ſuis circunſtantiis, eſtque bonus cùm habet omnes circunſtantias requiſitas, malus verò ſi vel vna caret, vt ſi non fiat ob finem à ratione præſcriptum, vt iam dicemus.

Quæritur 2. An poſſit dari actus indifferens in indiuiduo. Multi affirmant dari poſſe: ſed oppoſitum traditur à S. Thoma 1. 2. quæſt. 18. art. 9. illiuſque diſcipulis ibid. nobiſque videtur probabilius, & pleriſque aliis non modò Philoſophis & Theologis, ſed etiam Scripturæ ſacræ interpretibus, quorum præcipuas rationes hîc breuiter attingam.

In primis id probant aliqui, quia homo ratione vtens tenetur in omnibus ſuis operationibus bonum rationis intendere, quod eſt bonum honeſtum; ſicut enim Deus vt naturæ auctor, impreſſit omnibus agentibus naturalibus determinationem naturalem in fines proprios, ita agentibus liberis & rationalibus impreſſit determinationem moralem ſeu præceptum tendendi in omnibus actibus ſuis ad finem naturæ rationali conſentaneum. Vnde agentia libera

peccant quoties aliquem actum ſine bono & honeſto fine eliciunt.

Secundò id probant alij, quia idem eſt finis actus humani,& naturæ humanæ; ſicut eſt idem finis fructus,& arboris: at naturæ humanæ finis eſt Deus,ergo & actus humani. Vnde actus carens ordine ad Deum, non eſt indifferens; ſed malus moraliter, cùm careat rectitudine quam debet habere.

Tertiò probatur; nam actus qui non fit ob finem honeſtum, nec explicitè, nec implicitè in Deum vt vltimum finem refertur: at actus qui neutro ex his modo in Deum refertur,ſiſtit omninò in creatura vt in vltimo fine,ſicque fruitur vtendis,quod planè inordinatum eſt,cùm rebus creatis vti tantùm debeamus,& ſolo Deo frui. Vnde Apoſtolus 1. Cor. 10. *Siue manducatis, inquit,ſiue bibitis, omnia in gloriam Dei facite*; quæ verba apertè indicant etiam actus ex ſpecie ſua indifferentes, quales ſunt manducare & bibere, ſaltem implicitè in Deum eſſe referendos; quod fieri nequit, niſi in proximum aliquem finem honeſtum ab operante ordinentur.

Quartò:& meo iudicio efficacius, probatur hæc ſententia ex verbis illis Chriſti Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum quòd locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij*. At quid eſt verbum otioſum? Illud, inquit Hieronymus, quod ſine vtilitate & loquentis dicitur, & audientis: vel, vt ait Gregorius Magnus,quod aut vtilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſſitatis caret; vel vt ait Bernardus, quod nullam rationabilem cauſam habet; vno verbo otioſum verbum illud eſt, quod etſi nulli noceat, & ſecundùm ſe non ſit reprehenſibile, caret tamen fine rationabili & honeſto. Hinc autem, concluditur intentum, nam

nam ſi verbum otioſum, ſeu carens fine honeſto, malum eſt, & de eo tanquam de peccato reddenda eſt ratio in iudicio, vt poſt S. Hieronymum, alioſque Patres, Caietanus, Salmeron, Maldonatus, Cornelius á Lapide, Regius, aliique Scripturæ Interpretes fatentur, quo iure negari poteſt actum otioſum, ſeu qui elicitur ſine fine honeſto, eſſe moraliter malum, & in Dei iudicio plectendum? Non enim alio titulo verbum otioſum malum eſt, niſi quia caret debito fine: quare ſi noſtræ cogitationes, & actiones liberæ carent debito fine, non dubium quin etiam ſint malæ; niſi fortè quis dicat, hominem quidem teneri verba ſua in finem honeſtum dirigere, non tamen cogitationes ſuas & actiones voluntatis, quod planè ridiculum eſt.

Confirmatur; nam nemo negat quin peccatum ſit prodigalitatis, bona externa vanè effundere; ergo nemo etiam negare debet, quin ille peccet qui vanè, ſeu ex nullo fine bono operationes ſuas elicit. Sequela patet, quia cùm per actus noſtros poſſimus proficere in virtute, & ad vitam æternam tendere, profectò longè grauior & pernicioſior eſt eorum iactura, quàm opum externarum quæ per ſe tantùm adiuuandam hanc vitam temporalem conducunt.

Obiicies 1. verba illa Hieronymi epiſt. 89. *Neque enim indifferentia ſunt* (legalia) *inter bonum & malum, ſicut Philoſophi diſputant., bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, capitis naribus purgamenta proiicere, &c.* Reſponderi poteſt 1. Hieronymum hoc loco nihil aliud velle, quàm obſeruantias legales non eſſe ponendas inter res indifferentes, ſicut Philoſophi inter indifferentia ponunt ambulare, & purgamenta eiicere: & hoc poſterius non proferre ex propria mente; ſed ex ſententia Phi-

loſophorum. Reſpōdetur 2. ambulare, & purgamenta eiicere eſſe actus ſecundùm ſpeciem indifferentes, qua ratione ibi ſpectantur ab Hieronymo.

Obiicies 2. ambulare ob delectationem aliquam, aut ob commodum naturæ, non eſſe quidem bonum honeſtum, quia honeſtas reſpicit bonum rationis & virtutis; at neque etiam eſſe malum, cùm id valde conſentaneum ſit naturæ, adeóque eſſe medium inter bonum & malum, ſeu indifferens. Confirmatur; nam ſi actus ille eſt malus, ideò eſt, quia eſt otioſus; at non eſt otioſus, cùm ad aliquod naturæ commodum ordinetur. Reſpondeo nos vltrò fateri, deambulationem ob ſolam naturæ commoditatem ſuſceptam, non eſſe honeſtam, vt vel ex eo patet, quia aliàs nullus fere actus eſſet indifferens quoad ſpeciem, cùm omnes eiuſmodi actus ad aliquod naturæ commodum ordinentur. Conſtat etiam neminem laudari, aut præmio dignum iudicari ex eo quod ambulationem, aliumve actum naturalem, ex intentione iuuandi naturam, ſuſceperit. At negamus quòd actus ille fiat ob commodum aliquod naturæ, id ſufficere vt ſit non malus: cùm enim regula noſtrarum actionum ſit recta ratio, & hæc reſpiciat bonum honeſtum, hinc fit vt actus qui non ſequitur hanc regulam; ſed commodum aliquod, aut delectationem naturæ, careat rectitudine debita, adeóque ſit moraliter malus.

Confirmatur ex Auguſtino qui lib. de bono coniugali cap. 6. damnat peccati venialis actum matrimonij ex ſola delectatione vſurpatum; *Coniugalis concubitus*, inquit, *generandi gratia, non habet culpam, concupiſcentiæ verò ſatiandæ, ſed tamen cum coniuge propter fidem thori, venialem culpam habet.* Quòd ſi actus alioqui licitus & honeſtus,

malitiam contrahit, quando fit ob ſolam delectationem, multò magis credendum eſt actus ex ſe indifferentes fieri malos, quando ob delectationem naturalem, aut ſimile aliquod motiuum producuntur.

Vnde ad confirmationem obiectionis dicimus, vt actus aliquis non ſit otioſus, non ſufficere quod fiat ex fine aliquo naturali; ſed requiri vt fiat ob finem, ob quem faciendus eſt. Aliàs nulla eſſent fere vnquam verba, vel opera otioſa, cùm ij qui in iocis, & operibus vanis tempus terunt, ea vt plurimum ad aliquam voluptatem, aliumve ſimilem finem referant. Itaque cùm homo vtpote ratione præditus, teneatur ſemper agere ex rationis perſcripto, omnes illius actus qui hanc regulam non ſequuntur; ſed commodum aliquod, aut voluptatem naturæ, cenſentur vani & otioſi, adeóque moraliter mali.

Obiicies 3. ſi actus omnes qui carent bono fine in indiuiduo, ſunt mali; ſequitur ſingulis diebus infinita committi peccata, etiam à viris iuſtis & piis, cùm innumeri actus fiant ex ſe indifferentes, quibus nulla additur ordinatio ad bonum finem: ſequitur etiam tales actus eſſe ſufficientem materiam Confeſſionis, quæ & ſimilia nimis dura & abſurda videntur.

Reſpondeo 1. hoc argumentum poſſe retorqueri contra verba otioſa, quæ haud dubie ſunt peccata, vt oſtenſum eſt: quare ſi illa quotidie multiplicantur, & clauibus pœnitentiæ vtiliter ſubiiciuntur, nihil abſurdi eſt quod idem dicatur de actibus otioſis. 2. eiuſmodi peccata ſiue in verbis, ſiue in actionibus poſita, facilè caueri poſſe, ſi nimirum aliquoties ſingulis diebus, & vt minimum ſemel, ſtatuamus omnes noſtras actiones in Dei gloriam referre: virtute enim

talis propoſiti, verba, cogitationes, & operationes omnes ex ſe non malæ, quæ à nobis elicientur, cenſebuntur virtualiter relatæ ad bonum finem; quod ſufficiet ad earum bonitatem. 3. facilè etiam prædicta peccata condonari, vt actu interno doloris, amoris Dei, &c. neque eſſe neceſſe ad eorum remiſſionem, vt ſubdantur clauibus Eccleſiæ, etſi id valde vtile ſit, vt intelligi poteſt ex Concilio Trid. ſeſſ. 14. cap. 5. & piorum hominum praxi. 4. plerumque actus otioſos non imputari ad culpam, quia omittitur finis honeſtus ex ignorantia, aut inaduertentia inculpabili. Poſſunt etiam excuſari ob probabilitatem oppoſitæ ſententiæ, vt iam dicemus.

Obiicies 4. qui agit ex opinione probabili, non peccat: at opinio docens dari actus indifferentes in indiuiduo, eſt probabilis, cùm pleroſque auctores magni nominis habeat, rationibuſque non ſpernendis innitatur: ergo qui iuxta opinionem illam operatur, non peccat, id eſt qui facit actum aliquem ex ſe indifferentem, practicè iudicans non eſſe malum talem actum elicere, eum non referendo ad finem aliquem honeſtum. Aliunde verò actus non relatus in finem honeſtum non eſt bonus, ex communi vtriuſque partis ſententia. Ergo eiuſmodi actus neque eſt bonus, neque malus, ac proinde eſt indifferens quoad indiuiduum.

Reſpondeo hoc argumento tantùm concludi, poſſe dari actum indifferentem in indiuiduo, ex hypotheſi quod quis ſit imbutus opinione quam impugnamus: verùm hoc eſt per accidés, nam ſi res per ſe ſpectetur, ſeu ex natura actus; contendimus nullum dari poſſe actum indifferentem in indiuiduo, vt ſufficienter probatum eſt, adeóque eum peccare qui, extra perſuaſio-

nem prædictam quâ excuſatur à peccato, elicit actum de ſe indifferentem ſine aliquo ſine honeſto: ad eum modum quo ille per ſe loquendo peccat qui furatur, etſi contingat interdum aliquē non peccare furando, quia probabiliter putat id non eſſe illicitum. Addo aliud eſſe, actum eſſe indifferentem, & non imputari; cùm quod à parte rei ſeu ex ſe peccatum eſt, interdum non imputetur. Vnde etſi operanti ex opinione prędicta, actus non imputetur ad culpam, inde non ſequitur actum illum in ſe eſſe indifferentem, aut non eſſe malum.

ARTICVLVS IV.

De proprietatibus actuum bonorum & malorum.

DE hac materia agit S. Thomas 1. 2. qu. 21. per quatuor articulos, quorum 1. docet actum humanum vt bonum, habere rationem rectitudinis, & vt malum, habere rationem peccati. Quod in hunc modum, iuxta ipſius mentem, oſtendi poteſt: nam bonum latiùs patet quàm rectùm; bonum enim generatim dicitur tam de naturali, quàm de morali, & conuenit tam rebus, quàm actionibus, conſiſtitque in ratione conuenientiæ: rectum verò dicitur tantùm de actionibus, quatenùs habent debitum ordinem ad finem ſuum. Malum etiam latiùs patet quàm peccatum; malum enim ſignificat quemcunque defectum, non modò in moralibus; ſed etiam in naturalibus, nec tantùm In operatione, ſed in quacunque re: at peccatum dicit actum qui non habet debitum ordinem ad finem ſuum. Cæterùm debitus ordo ad finem ſecundùm aliquam regulam menſuratur, & hæc regula in iis quæ ſecundùm naturam agunt, eſt

ipſa virtus naturæ quæ inclinat in talem finem: in iis verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima eſt ratio humana; regula autem ſuprema eſt lex æterna: vnde quando actus procedit à virtute naturali, ſecundum naturalem inclinationem in finem, tunc ſeruatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, ſcilicet actus ab ordine principij actiui, ad finem: quando autem à tali fine receditur, tunc ratio peccati competit actui; quo fit vt monſtra in Phyſicis dicantur peccata, in quantum producta ſunt ex peccato in actu naturæ exiſtente, vt patet ex reſp. ad 1. Et ſimiliter quando actus hominis procedit in finem. ſecundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus eſt rectus: quando autem ab hac rectitudine recedit, tunc dicitur peccatum. Quare cùm omnis actus humanus ſit bonus, quatenùs concordat cum recta ratione, & lege æterna, & ſit malus quatenùs ab ea recedit hinc fit actum humanum ex hoc quod eſt bonus, vel malus, habere rationem rectitudinis, vel peccati: vno verbo, cùm multa ſint bona & mala, ea ſolùm bona ſunt recta, quæ ſunt in actionibus; & ea ſola mala ſunt peccata, quæ in actionibus reperiuntur. Quo fit vt omnis actio humana hoc ipſo quod eſt bona, ſit recta, & hoc ipſo quod eſt mala, ſit peccatum.

Art. 2. docet actum humanum, in quantum eſt bonus vel malus, habere rationem laudabilis vel culpabilis; quod probat tum ex Philoſopho, cùm ait opera virtutum eſſe laudabilia, opera autem contraria eſſe vituperabilia, vel culpabilia: atqui actus boni ſunt actus virtutũ, quia virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Ethic. actus autem mali ſunt iis oppoſiti; ergo priores actus sũt laudabiles: & poſteriores vituperabiles.

Tum quia ex hoc actus aliquis eſt laudabilis, aut vituperabilis quòd imputatur agenti; nihil enim eſt aliud laudari,vel culpari ſeu reprehendi, quàm imputari alicui bonitatem, vel malitiam ſui actus:atqui omnis actus bonus,vel malus imputatur agenti, quia cùm agat per voluntatem liberam, habet dominium in ſuos actus, ita vt poſſit eos elicere, vel non elicere, ſicque ei imputatur ſi eos eliciat. Quare omnis actus vt bonus, eſt laudabilis, & vt malus vituperabilis.

Nota 1. quòd ſicut bonum & malum latiùs patent, quàm rectum & peccatum, vt dictum eſt, quia duo poſteriora dicuntur tantùm de actionibus,priora verò etiam de aliis rebus; ita rectum & peccatum latiùs patent,quàm laudabile & vituperabile, quia illa habent locum etiam in actibus naturalibus,hæc verò duntaxat in actibus liberis, vt ex dictis conſtat.

Nota 2. eundem tamen actum humanum eſſe ſimul bonum,rectum,& laudabilem, quia eſt conſentaneus naturæ rationali, ſuæque regulæ, pendetque à libertate: & ſimiliter eundem actum humanum eſſe malum,peccatum,& vituperabilem, quia diſconuenit naturæ, à regula aberrat,& à voluntate libera procedit.

Art.3.docet actum humanum,in quantum eſt bonus,vel malus,habere rationem meriti, vel demeriti. Quod probat; nam actus vt bonus, cadere poteſt in cõmodum alicuius particularis perſonæ, aut communitatis, cuius operans eſt pars;ſicque eſt meritorius, ſeu dignus præmio: actus verò malus, quatenùs cedit in damnum alterius particularis perſonę,aut communitatis, ad quam operans ſpectat, eſt demeritorius ſeu pœna dignus.Vt autem hoc clariùs percipiatur, quædam notanda ſunt ex corpore articuli.

Notandum 1. meritum & demeritum dicere ordinem ad retributionem, quæ fit ſecundùm iuſtitiam:retributionem autem ſecundùm iuſtitiam fieri alicui, ex eo quod agit in profectum, vel nocumentum alterius. Verùm hoc non debet generatim & ſine limitatione intelligi, quia etſi ex conuentione operans in commodum alterius,debeat ad æqualitatem compenſari ex iuſtitia, aliàs tamen qui commodum recepit, non niſi ex gratitudine compenſationem illi debet pro opere præſtito. Multò minùs particularis, cui damnum aliquod illatum eſt,tenetur ex iuſtitia compenſationem exigere, vel pœnam ei irrogare à quo nocumentum recipit;ſed id muneris ſpectat ad Superiorem,qui ex iuſtitia curare tenetur vt damnum alicui illatum reſarciatur.

Notandum 2. cùm quis facit aliquid in commodum, vel nocumentum alicuius in ſocietate conſtituti, id redundare in totam ſocietatem; ſicut qui lædit manum,per conſequens lædit hominem. Vnde in actum illius cadit dupliciter ratio meriti, vel demeriti; nempe quatenùs ei debetur retributio, & à ſingulari perſona quam iuuat vel oſtendit, & à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum ſuum directè in bonum vel malum totius Collegij, debetur ei retributio primò quidem & principaliter à toto Collegio, ſecundariò verò ab omnibus & ſingulis Collegij partibus. Quæ verba S. Doctoris aliena non ſunt à vulgari hominum exiſtimatione, qui illlud frequenter in ore habent, eum ſibi neminem deuincire qui in communitatem aliquam beneficium confert: eſto illi aduerſari videantur.

Art. 4. docet actus bonos, vel malos habere rationem meriti, vel demeriti apud Deum,

Quod probat ex antè dictis : nam actus bonus, quatenus refertur ad Deum vt ad vltimum hominis finem, parit illi gloriam & honorem, eoque titulo eſt meritorius alicuius præmij apud ipſum peculiariter, & per ſe ſpectatum: quatenùs verò etiam cedit in bonum communitatis vniuerſi, ea quoque ratione meretur apud ipſum, quatenùs eſt rector & gubernator totius vniuerſi, & ſpecialiter creaturarum rationalium. Contrà verò actus malus, quia non poteſt in Deum referri, fitque in damnum communitatis vniuerſi, pœnam apud Deum ex vtroque illo capite meretur.

ARTICVLVS V.

De merito bonorum operum.

VT quæ dicta ſunt illuſtriora euadant, placet hìc breuiter tractare de merito bonorum operum, ad mentem Theologorum, de quo etiam agit S. Thomas 1. 2. quæſt. 114. articulis decem. Itaque

Quæritur 1. quænam conditiones ad meritum ſint neceſſariæ. Reſpondeo has vulgò aſſignari, nempe ex parte actus meritorij, quòd ſit liber, fiatque ex gratiæ auxilio; ex parte operantis, quod ſit in ſtatu gratiæ, & viator & ex parte Dei, quòd adſit promiſſio de dando præmio ob tale opus. Explico ſingula.

Ex parte operis meritorii requiritur primò libertas, vt patet tum ex multis quæ ſuprà diximus, agendo de libertate; ibi enim oſtendimus ex Hieronymo, Proſpero, & Bernardo ad meritum requiri libertatem, & excluſionem neceſſitatis; quod ex Conſtitutione Innocentij X.

aliiſque non paucis ibidem traditis, efficaciter confirmari poteſt: tum quia qui meretur præmium, aliquid ſuum dat; at homo nihil poteſt dare tanquam ſuum, niſi actum liberum, cùm in alia dominium non habeat: tum denique quia ſicut nemo puniri ſolet pro malo, quod vitare non poteſt; ita nec præmiari pro bono quod ex neceſſitate patrauit.

Nota: ad meritum non requiri libertatem quoad ſpecificationem inter bonum & malum; ſed ſufficere libertatem quoad exercitium actus, & quoad ſpecificationem inter diuerſa bona; vt patet exemplo Chriſti qui liberè agebat, & merebatur, etſi peccare non poſſet.

Requiritur ſecundò auxilium gratiæ, vt colligitur tum ex verbis illis Chriſti Ioan. 15. *Sine me nihil poteſtis facere*, id eſt, vt explicant Patres, ſine meo auxilio nihil poteſtis operari, quod ad vitam æternam conducat: tum ex Conciliis, & Patribus quorum communis vox eſt, omnia noſtra merita eſſe Dei dona, eiuſque gratia præueniri: tum quia auxilium gratiæ neceſſarium eſſe ad opera pietatis, & ad meritum vitæ æternæ, olim ſtatutum eſt ab Eccleſia contra Pelagianos: tum quia debet eſſe aliqua proportio inter meritum, & præmium: quare cùm præmium noſtrorum operûm ſit ſupernaturale, neceſſe eſt vt meritum ex aliquo auxilio ſupernaturali procedat.

Quod attinet ad operantem, ex parte illius requiritur primò ſtatus gratiæ, vt patet tum ex Paulo 1. Corinth. cap. 13. vbi fusè docet opera noſtra ſine charitàte, nullius eſſe pretij: at gratiæ ſtatus neceſſariò includit charitatem; tum ex Concilio Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. vbi, in titulo, meritum vocatur fructus iuſtificationis; & in diſcurſu docetur, vitam æternam eſſe merce-

dem bonis operibus filiorum Dei reddendam, id eſt iuſtorum, qui filij Dei adoptiui dicuntur, ratione gratiæ ſanctificantis, quæ eſt perfecta quædam participatio naturæ diuinæ: tum quia valor operis non tantùm ſumitur à conditione & natura ipſius operis; ſed etiam à circunſtantia perſonæ operantis, vt patet experientia, & ſatis ex eo intelligitur, quòd Deus priùs reſpexit ad Abel, deinde ad munera eius, Geneſ. 4. Quare vt quis mereatur (ſaltem de condigno) apud Deum, non ſufficit quòd opus bonum ex gratiæ auxilio eliciat; ſed præterea requiritur, vt ipſemet Deo gratus ſit, ac proinde ſit conſtitutus in ſtatu gratiæ.

Requiritur ſecundò ſtatus viatoris, vt colligitur ex variis Scripturæ locis, addita Patrum, & Theologorum expoſitione: vt cùm dicitur 2. ad Timoh. 5. *Omnes nos oportet manifeſtari ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque prout geſſit in corpore ſuo, ſiue bonum, ſiue malum.* Et ad Gal. 6. *Cum tempus habemus, operemur bonum ad omnes &c.* Ratio autem ſumi debet ex ordinatione Dei, qui non aliis quàm viatoribus promiſit præmium: cùm enim multa opera exiſtentium in Purgatorio, & in cœlo ſint bona, libera, & ſupernaturalia: nulla ratio eſt cur ea non ſint meritoria, niſi quia Deus nullum præmium promiſit eiuſmodi operibus.

Tandem ex parte Dei requiri promiſſionem ex iam dictis perſpicuum eſt, & præterea probatur, tum quia qui meretur aliquid de condigno, acquirit verũ ius ad habendum præmium: at non poteſt homo verum ius acquirere in gloriam æternam, ſine promiſſione Dei: ſicut nequit operarius laborans in vinea patris-familias, habere ius ad obtinendam mercedem ex bonis illius, niſi promiſſio aliqua, aut pactum inter

illos interceſſerit: tum quia ne quidē ipſa Chriſti opera fuere meritoria, citra promiſſionem Dei; aliàs cùm ex ſe haberent dignitatem infinitam, ratione perſonæ operantis, Chriſtus omnibus hominibus de facto obtinuiſſet immenſam gratiam, & gloriam.

Neque refert quòd opera ſupernaturalia hominis iuſti habeant ex ſe proportionem quandam cum præmio eiuſdem ordinis; in illis enim ratio meriti completur per promiſſionem Dei, licet extrinſecam; eo quod ſine illa operans, non poteſt habere ius ad bona diuina.

Quæritur 2. quænam præmia cadant ſub meritum. Reſpondeo 1. peccatorem non mereri de condigno gratiam ſanctificantem. Probatur, tum quia antè diximus ad meritum requiri ſtatum gratiæ: quare qui illa caret, eam mereri non poteſt, maximè quia cùm in peccato mortali verſatur, Deo eſt exoſus: tum quia Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 8. docet nos gratis à Deo iuſtificari, cuius rationem reddit, quia nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur.

Vbi nota hoc procedere de merito, quod vocant condignum; ſi enim agatur de merito congruo, quod non inducit obligationem; ſed congruitatem aliquam ſeu decentiam, ſic fatendum eſt peccatorem poſſe mereri gratiam ſanctificantem. Quia ſi per actum contritionis, vel amoris Dei ſuper omnia ad illam, vt poteſt, ſe diſponat: pietatem Dei maximè decet vt illum in gratiam ſuam recipiat, eique peccata remittat.

Reſpondeo 2. iuſtum poſſe mereri de condigno augmentum gratiæ ſanctificantis. Probatur tum ex Concilio Triden. ſeſſ. 6. can. 12. vbi

anathema dicitur ei qui negauerit, iuſtificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ: tum quia opus hominis iuſti poteſt habere omnes conditiones ad meritum condignum neceſſarias, de quibus ſuprà adeóque vel omnino negandum eſt dari tale meritum, quod repugnat fidei; vel fatendum id operibus bonis hominis iuſti competere, quibus nullum congruentius præmium aſſignari poteſt, quàm gratiæ augmentum.

Atque hæc intellige etiam de actibus, habitu gratiæ & charitatis remiſſioribus; ſiquidem Tridentinum tribuit meritum generatim bonis operibus iuſti, quæ ab eo per Dei gratiam & Chriſti meritum fiunt; cuiuſmodi ſunt non modò opera bona habitu gratiæ intenſiora, ſed etiam remiſſiora.

Deinde, meritum condignum fundatur in dignitate ſpecifica & ſubſtantiali operis, quæ petenda eſt ex ordine ad obiectum illius: ex intenſione verò in ſe ſpectata, ſumi poteſt tantùm quidam accidentarius valor operis. Quòd autem actus ſit intenſior, aut remiſſior habitu charitatis id planè impertinens eſt ad dignitatem moralem illius: quia aliàs ſequeretur actum vt quatuor, eſſe meritorium in habente gratiam vt tria; actum verò vt nouem, nihil mereri in habente gratiam vt decem, quod certè ridiculum eſt.

Reſpondeo 3. iuſtum non poſſe mereri ſiue de condigno, ſiue de congruo, perſeuerantiam ſtrictè & adæquatè ſumptam. Probatur; nam per perſeuerantiam ſic ſumptam, intelligimus omnia auxilia efficacia iuſto, à puncto iuſtificationis collata, quibus à peccato mortali præſeruatur toto vitæ decurſu: at nequit iuſtus omnia illa auxilia mereri, ſiue de condigno, ſiue de

congruo, cùm ad ſic merendum prærequiratur auxilium efficax, quod ſit cauſa meriti; ac proinde quod ſub illud, ſaltem de lege ordinaria, non cadat.

Non tamen negamus iuſtum, iam præuentum auxilio efficaci, poſſe bene operando aliud auxilium efficax de congruo mereri, & per hoc tertium, ſicque deinceps obtinere perſeuerantiam veluti per partes, & ſucceſſiuè. Dico de congruo; quod enim id non mereatur de condigno, inde patet, quia ſic iuſtus eſſet certus de ſua perſeuerantia, quantumuis vita illius protrahenda eſſet, quod admitti non debet.

Ex his collige; non poſſe iuſtum de condigno mereri reparationem poſt lapſum; quia ſi non poteſt ſic mereri quandiu iuſtus eſt, ne labatur in peccatum mortale: quomodo mereri poterit vt, ſi in illud labatur, ab eo liberetur? Maximè quia eo ipſo quòd lethaliter peccat, omnia illius bona opera ante elicita mortificantur, ita vt nullum habeant pro eo ſtatu proximum ius iuſtitiæ apud Deum.

Reſpondeo 4. probabile eſſe hominem mereri de condigno primam gloriam per actum contritionis, vel amoris Dei ſuper omnia, quo extra Sacramentum vltimatè diſponitur ad iuſtificationem. Probatur, quia aliàs ſequeretur nullum beatum totam gloriam ex meritis conſequi, quod paulò durum videtur, nec ſatis cohæret cum Concilio Trid. ſeſſ. 6. can. 32. ſtatuente, iuſtificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & augmentum gloriæ: ibi enim per vitam æternam non niſi primam gloriam eſſentialem commodè intelligere poteſt, cùm eam diſtinguat ab augmento gloriæ.

Nec dicas hoc eſſe opus peccatoris, etſi enim

tale ſit, vt naturâ antecedit gratiam habitualem; vt tamen in ſequenti ſigno naturæ coniunctus eſt cum illa, & ab ea formatur, ſic videtur habere omnes conditiones ad meritum de condigno primæ gloriæ neceſſarias.

CAPVT VII.

De Paſſionibus in genere.

ARTICVLVS PRIMVS.

De natura Paſſionum.

NOmine paſſionum hîc intelligimus quoſdam motus, ſeu affectus appetitus ſenſitiui, ex imaginatione boni vel mali excitatos, cum aliqua extraordinaria corporis commotione, præſertim cordis, in quo appetitur prædictus reſidet: vnde motus illi paſſiones appellantur, non quòd verè non ſint actus quidam, iique vitales; ſed quia cum aliqua paſſione, ſeu commotione ſpirituum & ſanguinis coniuncti ſunt: quo fit vt quia ex tali commotione interdum ratio turbatur, frequenter perturbationes appellentur. Ad maiorem autem horum perſpicuitatem,

Nota 1. nomen Paſſionis variis modis ſumi apud Philoſophos, vt aliàs monuimus, 1. pro rei proprietate, quomodo riſibilitas dicitur hominis paſſio. 2. pro mera receptione alicuius qualitatis, vel alterius rei, quomodo receptio lucis in aëre dicitur paſſio, quo etiam ſenſu intelligere, & ſentire ſunt quoddam pati; quia in-

tellectio recipitur in intellectu, & ſenſatio in ſenſu à quo fluit. 3. pro tertia ſpecie qualitatis parum durante, quomodo rubor ex verecundia ortus dicitur paſſio. 4. pro motu quodam appetitus ſenſitiui, quales ſunt amor, gaudium, ira, &c. quomodo ſumitur à Philoſophis Moralibus, & à Theologis, quando de paſſionibus tractant.

Nota 2. paſſionem non eſſe actum cognitionis ſiue intellectiuæ, ſiue ſenſitiuæ, vt quidam arbitrati ſunt: ſiquidem amare, gaudere, triſtari non ſunt cognitiones; ſed affectiones ſeu appetitiones quæ ſupponunt quidem præuiam cognitionem proportionatam; ab appetitu tamen efficienter eliciuntur.

Nota 3. ſicut duplex eſt potentia cognoſcitiua, alia intellectiua, alia ſenſitiua, duplicem quoque eſſe appetitum, alium intellectiuum, qui voluntas dicitur, alium ſenſitiuum; & in vtroque hoc appetitu ſimiles excitari motus, ſeu affectiones amoris, gaudij, triſtitiæ, &c. quæ vt oriuntur ab appetitu rationali, dicuntur affectiones, non autem paſſiones, quia ſunt actus omninò ſpirituales, qui perficiuntur ſine organo corporeo; vt autem ab appetitu ſenſitiuo procedunt, dicuntur proprie paſſiones, quia ſic commotionem aliquam in corpore cauſant.

Vnde cum amor, gaudium, & alia huiuſmodi tribuuntur Deo & Angelis, ea ſignificant ſimplicem actum voluntatis, cum ſimilitudine effectus abſque paſſione, vt monet S. Thomas 1. 2. quæſt 22. art. 3. idque probat ex Auguſt. lib. 9. de Ciuit. cap. 5. cùm ait: Sancti Angeli & ſine ira puniunt, & ſine miſeriæ compaſſione ſubueniunt: & tamen iſtarum nomina paſſionum conſuetudine locutionis humanæ, etiam in eos vſurpantur, propter quandam operum

ſimilitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

ARTICVLVS II.

De diuiſione Paſſionum.

PAſſiones diuiduntur duobus maximè modis; primò ratione ſubiecti, quomodo diuiduntur in concupiſcibiles, & iraſcibiles; quarum priores dicuntur ferri in obiectum vt eſt bonum, vel malum ſenſibile abſolutè; poſteriores verò vt eſt bonum, vel malum arduum & difficile.

Vbi obſeruandum 1. iuxta S. Thomam 1. 2. quæſt. 23. art. 1. paſſiones appetitus concupiſcibilis ſpecie diſtingui à paſſionibus iraſcibilis; cuius rationem affert, quia diuerſarum potentiarum actus ſunt ſpecie diuerſi, vt videre, & audire; ſed iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt duæ potentiæ diuidentes appetitum ſenſitiuum, vt ſupponit ex 1. p. quæſt. 81. art. 2. ergo cùm paſſiones ſint motus appetitus ſenſitiui, paſſiones quæ ſunt in iraſcibili, erunt aliæ ſecundùm ſpeciem, ab iis quæ ſunt in concupiſcibili. Hæc tamen ratio multis non probatur, cum ex communiori, & probabiliori ſententia Philoſophorum, appetitus concupiſcibilis non ſit potentia realiter diſtincta ab iraſcibili.

Obſeruandum 2. quando dicimus paſſiones concupiſcibiles verſari circa bonum, vel malum abſolutè; iraſcibiles verò circa bonum vel malum difficile & arduum, hoc poſterius non ita intelligendum eſſe, vt ſenſus ſit difficultatem ipſam appeti; hæc enim habet rationem quandam inconuenientis & mali, adeóque non po-

teſt eſſe per ſe obiectum appetitionis; ſed potiùs auerſionis. Itaque ſenſus eſt per paſſiones appetitus iraſcibilis tolli difficultates, quæ in boni proſecutione, vel mali propulſatione reperiuntur.

Obſeruandum 3. paſſiones diuidi per concupiſcibiles, & iraſcibiles, non quòd non alius ſit actus appetitus quàm concupiſcere, & iraſci; ſed quia res nominantur ſecundùm quod nobis innoteſcunt; concupiſcentia autem & ira magis nobis innoteſcunt quàm aliæ paſſiones: Quare non mirum eſt quòd ab iis potiùs quam ab aliis paſſionibus appetitus concupiſcibilis, & iraſcibilis denominentur, vt monet S. Thomas 1. 2. quæſt. 25. art. 2. & 3. ad 1.

Secundò paſſiones diuiduntur ratione obiecti, quòd aliæ verſentur circa bonum proſequendum, aliæ circa malum fugiendum. Quod ita accipiendum eſt, vt inter paſſiones appetitus concupiſcibilis aliæ ſint quæ bonum appetant, aliæ quæ malum fugiant; & ſimiliter inter paſſiones appetitus iraſcibilis, vt poſtea declarabitur. Vnde S. Thomas 1. 2. quæſt. 23. art. 1. ait ad cognoſcendum quæ paſſiones ſunt in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili, aſſumendum eſſe obiectum vtriuſque potentiæ; obiectum autem concupiſcibilis eſſe bonum, vel malum ſimpliciter acceptum, quod eſt delectabile, vel doloroſum: obiectum verò iraſcibilis eſſe bonum, vel malum, quatenùs habet rationem ardui vel difficilis.

Quo loco duo aduertenda ſunt ex art. 2. quæſtionis iam citatæ, 1. in paſſionibus concupiſcibilis eſſe contrarietatem ſecundum obiecta tantum; nam obiectum concupiſcibilis eſt bonum, vel malum ſenſibile abſolutè; bonum autem vt bonum non poteſt eſſe terminus vt à

quo, ſed tantùm vt ad quem; quia nihil refugit bonum vt ſic,ſed omnia appetunt ipſum; ſimiliter nihil appetit malum vt malum, ſed omnia fugiunt ipſum, adeóque malum vt ſic, non habet rationem termini ad quem; ſed tantùm termini à quo: vnde amor, deſiderium, & gaudium quæ tendunt in bonum, diſtinguuntur tantùm ratione obiecti ab odio, fuga, & triſtitia quæ in malum feruntur.

Aduertendum 2. in paſſionibus iraſcibilis eſſe contrarietatem, non modò ſecundùm obiecta, ſed etiam ſecundùm acceſſum, & receſſum ab eodem termino. Si quidem obiectum iraſcibilis eſt ſenſibile bonum & malum, non abſolutè, ſed ſub ratione difficultatis vel arduitatis: bonum autem arduum ſiue difficile habet rationem vt in ipſum tendatur, in quantum eſt bonum, quod pertinet ad paſſionem ſpei, & vt ab ipſo recedatur,in quantum eſt arduum & difficile, quod pertinet ad paſſionem deſperationis. Similiter malum arduum habet rationem vt vitetur, in quantum eſt malum, & hoc pertinet ad paſſionem timoris. habet etiam rationem vt in ipſum tendatur, ſicut in quoddam arduum, per quod ſcilicet aliquid euadit ſubiectionem mali, & ſic tendit in ipſum audacia. Vnde in paſſionibus iraſcibilis inuenitur contrarietas, tum ſecundum rationem boni & mali, vt inter ſpem & timorem; tum ſecundùm acceſſum & receſſum ab eodem termino, vt inter audaciam & timorem.

Verùm contra id quod iam ex S. Thoma ſuppoſuimus, paſſiones iraſcibiles verſari in arduis obiici poteſt homines plerumque iraſci ob cauſam facilè ſuperabilem, vt cùm ſuperior iraſcitur inferiori, quem ſine vllo negotio in officio continere poteſt. Reſpondeo hoc poſſe conci-

liari cum ſententia S. Thomæ, quia cùm ait paſſiones iraſcibiles verſari in arduis, id non debet ita intelligi, vt ſemper & in omni euentu verſentur in arduis: ſed quod repellere malum, & de eo vindictam ſumere, ſit ex ſuo genere quid difficilius, quàm ſimpliciter bonum amare, vel malum odio proſequi.

ARTICVLVS III.

De numero Paſſionum.

VNdecim paſſiones vulgò aſſignantur, quarum ſex priores ſpectant ad appetitum concupiſcibilem, & quinque poſteriores ad iraſcibilem. Prima eſt amor, ſecunda odium, tertia deſiderium, quarta fuga, quinta gaudium ſeu delectatio, ſexta triſtitia, ſeptima ſpes, octaua deſperatio, nona audacia, decima timor, vndecima ira. Quarum omnium numerus ſufficienter ſic colligi poteſt.

In primis, quod ſpectat ad ſex paſſiones appetitus concupiſcibilis, quæ verſantur circa bonum, vel malum, earum ſufficiens diſtributio hoc modo oſtenditur. Bonum tribus modis apprehendi poteſt, vel abſolutè & ſecundùm ſe, abſtrahendo à præſentia, vel abſentia illius, vel vt præſens, vel vt futurum. Si ſpectetur ſecundùm ſe, ſic amor in illud fertur; ſi vt præſens, gaudium; ſi vt futurum, deſiderium. Et ſimiliter odium eſt de malo ſecundùm ſe ſpectato, triſtitia de præſente, & fuga de futuro, iamque imminente.

Nec refert quòd interdum gaudeamus de bono præterito; tunc enim bonum non conſideratur vt præteritum eſt; ſed vt ſit præſens per

cogitationem: quo etiam modo triſtari poſſumus de malo præterito, vt de peccatis præteritis, & per pœnitentiam remiſſis; quatenùs fiunt nobis præſentia per cogitationem.

Quod verò attinet ad quinque paſſiones appetitus iraſcibilis, earum numerus in hunc modum concluditur. Bonum arduum vel apprehenditur vt poſſibile, vel vt impoſſibile, primo modo generatur ſpes, ſecundo deſperatio. Et ſimiliter ſi malum arduum apprehenditur vt facilè euitabile, generatur audacia; ſi vt difficile euitabile, timor. Quòd ſi malum iam ſit præſens, & illatum, excitatur ira, ſeu appetitus vindicandi malum illud, rependendo aliud.

Ex quibus collige omnes paſſiones appetitus concupiſcibilis habere contrarium; amori enim opponitur odium, deſiderio fuga, gaudio triſtitia; itemque quatuor priores paſſiones appetitus iraſcibilis, nam ſpei opponitur deſperatio, & audaciæ timor; ſupereſſe verò vltimam omnium paſſionum nempe iram, cui nullum contrarium aſſignatur.

Neque dicas 1. iræ, quæ eſt appetitus reddendi malum pro malo, opponi appetitum reddendi bonum pro bono; etenim velle ei benefacere à quo beneficium acceperis, nihil habet ardui, adeóque non ſpectat ad obiectum iraſcibilis, ſed ad obiectum concupiſcibilis reduci debet, poteſtque dici deſiderium.

Neque dicas 2. patienter ferre malum illatum, eſſe actum iræ oppoſitum; non enim actus ille eſt appetitus ſenſitiui, ſed rationalis, ad quem ſpectat motiones reprimere ſenſitiui, & rationem aliquam boni in mali perpeſſione diligere, ad quam vires ſenſitiuæ pertingere nequeunt.

Neque dicas 3. manſuetudinem opponi iracundiæ: nam manſuetudo vel ſumitur pro mera

priuatione iræ, ſicque non eſt affectus ei oppoſitus, cùm affectus ſit quid reale & poſitiuum; vel pro ira remiſſa, qua ratione manſuetudo non magis opponitur iræ, quàm calor remiſſus intenſo.

Quo loco obſeruandum eſt, plures quàm vndecim paſſiones à nonnullis aſſignari, quæ tamen ad prædictas reduci poſſunt, v. c. fiducia ad ſpem, inuidia & miſericordia ad triſtitiam, verecundia ad timorem, excandeſcentia ad iram, & ſic de aliis.

ARTICVLVS IV.

De moralitate paſſionum.

QVæritur 1. quomodo paſſiones ſe habeant ad bonitatem & malitiam. Reſpondeo eas ex ſe neque eſſe bonas, neque malas; ſed quatenùs ſubiacent imperio rationis & voluntatis, poſſe eſſe bonas, aut malas. Ita ſumitur ex S. Thoma 1.2. quæſt. 24. art. 1. vbi docet paſſiones dupliciter conſiderari poſſe, primò ſecundùm ſe, ſeu prout ſunt quidam motus irrationalis appetitus; ſecundò quatenùs ſubiacent imperio rationis & voluntatis: ac primo quidem modo in eis non eſſe bonum, aut malum morale, quia hoc à ratione dependet; ſecundò verò modo eſſe, ſi enim bonum aut malum morale reperitur in actibus membrorum, quatenùs ſunt voluntarij, à fortiori dicendum eſt bonum aut malum morale reperiri in paſſionibus, quatenùs ſunt voluntariæ; eo quod appetitus ſenſitiuus magis accedit ad rationem & voluntatem, quàm membra externa.

Et hoc totum confirmatur; nam in primis

quòd paſſiones ſecundum ſe nec ſint bonæ, nec malæ, inde perſpicuum eſt, quia cùm ſint actus appetitus ſenſitiui, nobis ſunt communes cum brutis, in quibus nec bonitas, nec malitia Moralis reperitur.

Deinde quòd paſſiones, vt ſubiacent imperio rationis & voluntatis libertati, interdum ſint bonæ; manifeſtum eſt tum ex verbis illis Pſalmi 4. *Iraſcimini, & nolite peccare*; tum quia cùm paſſiones ſint naturales, erant in Chriſto, licèt communiter non vocentur in illo paſſiones, ſed propaſſiones, quatenus paſſio ſumitur in malam partem, pro motu rationem præueniente, & ad malum trahente. At dubium non eſt quin eiuſmodi motus eſſent in Chriſto boni & ſancti, vt cùm Matth. 25. cœpit contriſtari, & mœſtus eſſe; & quando Phariſæos circumſpexit eum ira, vt habetur Marci 3.

Quòd vero paſſiones nonnunquam & plerumque ſint malæ, id clarius eſt quàm vt probatione indigeat, cum ſæpe ferantur in obiectum malum, nec à voluntate prohibeantur, cum inſurgere incipiunt, vel quod peius eſt ab ea imperentur: vt cùm quis ex ira aliquem interficit. Si enim actus externus homicidij, vt fit manu per motionem voluntatis, malus eſt, à fortiori mala eſt ira in talem actum voluntariè prorumpens: eo quod appetitus ſenſitiuus magis accedit ad voluntatem, illiuſque libertatem participat, quàm manus.

Quæritur 2. an paſſiones repugnent viro ſapienti. Reſpondeo negatiuè: probatur ex dictis, nam cùm paſſiones ex natura ſua ſint indifferentes, eatenùs non repugnant ſapienti, cúmque poſſint eſſe bonæ, eo ſenſu ſunt illi conſentaneæ. Confirmatur; nam ſi Chriſtus omnium hominum ſapientiſſimus, & nullius peccati ca-

pax, paſſiones omnes per ſe ſpectatas habuit; quis credat eas Philoſopho quantumuis ſapiente indignas eſſe?

Imò ſanè ille ſapiens non eſt, qui naturam humanam omnibus affectibus humanis ſpoliat, quales ſunt amare, gaudere, ſperare, timere, &c. Eo vel maximè quia ſi paſſiones tollantur, eas virtutes morales concidere neceſſe eſt, quæ in moderandis paſſionibus occupantur. Quare ſicut corporis ſanitas non conſiſtit in extinctione primarum qualitatum; ſed in debita earum temperie & proportione, ita ſanitas animi non conſiſtit in expulſione paſſionum, ſed in debita earum moderatione.

Hinc refelluntur Stoici qui exiſtimabant paſſiones non cadere in virum ſapientem, putabant enim omnes paſſiones eſſe malas, ideóque eas vocabant morbos animi, ex quo ſequebatur iis affectos non eſſe ſanos, ſed inſanos ſeu non ſapientes. Verùm etſi conſequenter loquerentur, fundamentum tamen cui innitebantur, ruinoſum erat, cùm paſſiones ex ſe nec ſint bonæ nec malæ, poſſintque bonitatem vel malitiam induere, vt oſtenſum eſt.

Vnde S. Thomas quæſt. citata art. 2. arguit Tullium, eo argumento reprobantem paſſionum mediocritatem à Peripateticis aſſertam, quia omne malum etiam mediocre vitandum eſt. Nam ſicut corpus vel mediocriter ægrum, ſanum non eſt, ſic mediocritas morborum, vel paſſionum animæ ſana non eſt. Hæc enim ratio falsò ſupponit, paſſiones eſſe ex ſe malas; cùm malæ non ſint, niſi quatenùs carent moderamine rationis.

Ex dictis etiam refelluntur Stoici, quatenùs exiſtimabant omnem paſſionem minuere actus bonitatem; licèt enim hoc verum ſit, accipiendo paſſiones

paſſiones pro motibus inordinatis appetitus ſenſitiui, ſecùs tamen dicendum eſt de iis per ſe ſpectatis, cùm ſint vt ſic indifferentes, & ad bonum flecti poſſint: qua ratione bonitatem augent, tantùm abeſt vt illam minuant. Quia vt docet S. Thomas art. 3. cùm hominis bonum conſiſtat in ratione, ſicut in radice, tanto iſtud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conueniunt, deriuari poteſt. Vnde ſicut ad maiorem humani boni perfectionem pertinet quòd homo per membra externa bonum operetur, ita & quòd ad bonum moueatur ſecundùm appetitum ſenſitiuum.

Quo loco aduerte ex reſp. ad 1. & ad 3. paſſionem ſe habere dupliciter ad iudicium rationis, vno modo antecedenter, qua ratione minuit bonitatem vel malitiam actus; alio modo conſequenter: idque vel per modum redundantiæ, quatenùs pars inferior ſequitur motum intenſum ſuperioris, quomodo paſſio eſt ſignum intenſionis actus voluntatis ſiue boni, ſiue mali; vel per modum electionis, quando ex ratione paſſio excitatur ad faciliùs operandum; quomodo paſſio addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

ARTICVLVS V.

De ordine paſſionum quoad generationem.

RESpondeo & dico 1. *Paſſiones appetitus concupiſcibilis per ſe loquendo, & ſpectata rei natura, eſſe priores paſſionibus appetitus iraſcibilis.* Probatur quia illæ paſſiones ſunt priores quoad generationem, quarum obiectum eſt prius: atqui obiectum paſſionum concupiſci-

bilium eſt prius obiecto iraſcibilium ; ſiquidem illæ feruntur in bonum vel malum ſimpliciter, hæ verò in bonum vel malum, ſub ratione ardui & difficilis:at prius eſt & ſimplicius bonum vel malum ſimpliciter, quàm bonum arduum & difficile.

Hoc autem indefinitè intelligendum eſt, ita ſcilicet vt aliquæ paſſiones appetitus concupiſcibilis ſint priores omnibus paſſionibus iraſcibilis. Quòd enim non omnes ſint priores,inde patet, quia ex boni adeptione oritur gaudium, & ex malo non euitato, triſtitia; præcedit autem boni adeptionem ſpes, vt pote quæ difficultatem illius adipiſcendi ſuperauit, & mali præſentiam timor, qui fruſtra illud declinare tentauit; vnde ſpes præcedit gaudium,& timor triſtitiam.

Dico 2. *Inter paſſiones appetitus concupiſcibilis,eas quæ feruntur in bonum,eſſe priores illis quæ in malum tendunt.* Et idem dic de paſſionibus appetitus iraſcibilis inter ſe collatis. Priùs enim appetitus proſequitur bonum, quàm fugiat malum ; cùm malum non fugiat,niſi quia priuat bono amato.

Vbi nota, hoc non debere intelligi generatim de omnibus paſſionibus in bonum tendentibus; ſed indefinitè de nonnullis, maximè de amore, qui eſt aliarum omnium radix. Quòd enim non omnes neceſſariò præcedant,inde manifeſtum eſt, quia ſæpe ex amore & deſiderio boni oritur odium erga perſonam quæ illius adeptionem impedit: eſto hoc impedimentum vincatur,& ſequatur delectatio.

Dico 3. *Inter paſſiones appetitus concupiſcibilis quæ feruntur in bonum, primam eſſe amorem, ſecundam deſiderium, tertiam gaudium.* Primò enim appetitus, cognita rei bonitate, amat illam;deinde illius poſſeſſionem deſiderat, ac tandem de ea

adepta delectatur. Quia vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 25. art. 2. omne quod tendit ad bonum ſeu finem, primò habet proportionem ad illum, nihil enim tendit in finem non proportionatum; ſecundò mouetur ad finem, vt illum conſequatur; tertiò quieſcit in fine poſt eius conſecutionem. Ipſa autem aptitudo ſiue proportio appetitus ad bonum, eſt amor, qui nihil eſt aliud quàm complacentia boni; motus autem ad bonum eſt deſiderium vel concupiſcentia, & quies in bono eſt gaudium, vel delectatio. Et ideò amor præcedit deſiderium & hoc delectationem.

Atque idem ordo ſtatuendus eſt inter paſſiones appetitus concupiſcibilis his oppoſitas, quæ in malum feruntur. In primis enim malum apprehenſum excitat odium, tum fugam, ac tandem triſtitiam; Quia priùs ſpectatur ſecundùm ſe, deinde vt abſens, ac vltimò vt præſens.

Dico 4. *Inter paſſiones appetitus iraſcibilis, quæ in bonum tendunt, primò numerari ſpem, ſecundò deſperationem.* Sicut enim amor per ſe eſt prior odio, ita ſpes eſt prior deſperatione, quia, vt ait S. Thomas art. 3. ſpes eſt motus in bonum ſecundùm rationem boni, quod ex ſua ratione eſt attractiuum, & ideò eſt motus in bonum per ſe. Deſperatio autem eſt receſſus à bono, qui non competit bono ſecundùm quod eſt bonum; ſed ſecundùm aliquid aliud; vnde eſt quaſi per accidens: at quæ ſunt per ſe, ſunt priora iis quæ ſunt per accidens, adeóque ſpes eſt prior deſperatione.

Dico 5. *Inter paſſiones appetitus iraſcibilis, quæ in malum tendunt, primo loco ponendam eſſe audaciam, ſecundò timorem, tertiò iram.* Siquidem audacia ſequitur ſpem victoriæ, & timor deſperationem vincendi, vt ait S. Thomas ibid. quare ſicut ſpes

deſperationem præcedit, ita & audacia timori præmittenda eſt. Denique cùm malum per timorem vinci non poteſt, inſurgit ira ad vindictam de malo immiſſo ſumendam.

Verùm hîc aduertendum eſt, quæ hactenùs dicta ſunt intelligenda eſſe de ordine generationis, qui paſſionibus, ſpectata rei natura, & per ſe loquendo, magis congruus videtur. Quod non impedit quin per accidens, vt variis modis obiecta occurrere poſſunt, non raro eueniat ordinem illum non ſeruari: vt v. c. cùm quis ex ira incitatur ad amorem, & deſiderium obtinendi alicuius boni, ad vindictam ſumendam neceſſarij: aut cùm tentato audaciter aliquo periculo, ſperat ſe non modò illud euaſurum; ſed etiam bono eximio, quod illi innoteſcere incipit, potiturum. Sic enim ira eſt cauſa amoris, & deſiderij, & audacia ſpei ac delectationis; cuius tamen oppoſitum, ſpectata rei natura, iuxta reſolutiones allatas contingere ſolet.

ARTICVLVS VI.

De ordine perfectionis inter paſsiones.

RESpondeo & dico I. *Paſsiones appetitus concupiſcibilis eſſe, per ſe loquendo, perfectiores paſsionibus appetitus iraſcibilis.* Ratio eſt, quia hæ ad illas ordinantur, vt ex eo conſtat, quia eo fine difficultates quæ bonum circunſtant, per appetitum iraſcibilem amouentur, vt concupiſcibilis in illius poſſeſſione ſuauiter quieſcat. Ex qua ratione illud ſaltem colligitur, quaſdam paſſiones appetitus concupiſcibilis eſſe præſtantiores omnibus paſſionibus appetitus iraſcibilis.

Dico 2. *Paſsiones appetitus concupiſcibilis, quæ conſiſtunt in proſecutione boni, eſſe iis præſtantiores quæ in auerſione mali poſita ſunt.* Ratio eſt, quia ille actus per ſe loquendo eſt præſtantior, qui nobilius habet obiectum: at paſſiones quæ verſantur in boni proſecutione, habent nobilius obiectum, quàm eæ quæ malum effugiunt: ergo ſunt præſtantiores. Minor probatur, quia priores paſſiones directè tendunt in bonum propter ſe; poſteriores verò malum fugiunt, quia eſt priuatio boni: at bonum eſt obiectum nobilius quàm priuatio boni.

Confirmatur: nam illud eſt perfectius, in quod appetitus per ſe loquendo, ardentiùs fertur; at appetitus ardentiùs tendit in bonum, quàm recedat à malo, vt colligi poteſt ex motu rerum naturalium, quæ ideò velociùs mouentur in fine motus, cum accedunt ad terminum ſibi conuenientem, quàm in principio, cùm recedunt à termino ſibi diſconueniente: quia vt obſeruat S. Thomas 1. 2. quæſt. 35. art. 6. natura magis tendit in id quod eſt ſibi conueniens, quàm fugiat id quod eſt ſibi repugnans.

Dico 3. *Inter affectus concupiſcibilis in bonum tendentes, eos videri perfectiores qui proximiùs ſe habent ad obiectum.* Siquidem alij ad eos ordinantur, vt amor ad deſiderium, & vtrumque ad delectationem. Confirmatur; nam vt in motu, ita in progreſſu paſſionum tria conſiderari debent, in primis principium motus; ſecundò motus ipſe ad terminum, tertiò quies in termino. Et quidem amor ſe habet vt principium motus, quia ſicut lapis per ſuam grauitatem naturaliter inclinatur ad motum deorſum, ita appetitus per amorem, vt per pondus aliquod, impellitur ad deſiderium rei amatæ; at deſiderium ſe habet velut quædam tendentia, & excurſus ſeu motus

in bonum amatum; delectatio verò eſt veluti quies in termino iam adepto, ſeu in poſſeſſione rei amatæ & quæſitæ. Itaque ſicut quies in termino eſt perfectior motu, & principio motus, ita delectatio eſt perfectior deſiderio, & amore.

Dico 4. *Affectus in malum tendentes eundem inter ſe ordinem habere, quem affectibus in bonum conceſſimus.* Probatur ob paritatẽ rationis; nam ſicut ſe habet amor ad deſiderium, & deſiderium ad delectationem; in proportione ſeruata, ſe habet odium ad fugam, & fuga ad triſtitiam: quare ſicut amor cedit deſiderio, & deſiderium delectationi; ita odium cedit fugæ, & fuga triſtitiæ.

CAPVT VIII.

De Paſſionibus in ſpecie.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Amore & Odio.

QVæritur 1. quid ſit amor. Reſpondeo amare ex Ariſtot. 2. Rhetor. cap. 4. & ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 26. art. 4. nihil aliud eſſe quàm velle alicui bonum: vnde colligitur amorem eſſe actum quo volumus alicui bonum. Verùm cum hîc præcipuè agatur de amore, vt eſt paſſio appetitus concupiſcibilis, qua ratione nomen volitionis non niſi impropriè illi competit, congruentiùs ij loqui videntur, qui amorem eo modo ſumptum definiunt, actum appetitus ſenſitiui quo animal fertur in bonum abſolutè ſpectatum.

Dicitur 1. actus, quomodo diſtinguitur à mera paſſione ſeu receptione; amare enim eſt vitaliter agere, ſeu actum vitę elicere. 2. dicitur actus appetitus ſenſitiui, qua ratione diſtinguitur ab actibus aliarum omnium potentiarum, etiam ab amore voluntatis. 3. dicitur verſari circa bonum, quomodo diſtinguitur ab iis actibus appetitus ſenſitiui qui in auerſione mali cōſiſtunt. 4. denique illius obiectum dicitur bonum abſolutè ſpectatum, vt diſtinguitur ab aliis actibus eiuſdem appetitus in bonum tendentibus: quidam enim feruntur in bonum vt abſens, alij in bonum vt præſens: amor verò in bonum ſimpliciter, abſtrahendo ab illius præſentia, vel abſentia. Verùm ne a communi more diſcedamus, de amore latiùs ſpectato nonnulla ſcitu digna in ſequentibus quæſitis ſubiicimus. Itaque

Quæritur 2. quotuplex ſit amor. Reſpondeo varias à nonnullis hîc afferri amoris diuiſiones: prima eſt in amorem diuinum, angelicum, humanum, animalem, & naturalem; ſumpta diuiſione ex variis ſubiectis in quibus amor reperitur. Amor diuinus ille eſt qui Deo, angelicus qui Angelis, humanus qui hominibus, animalis qui animalibus; & naturalis valde impropriùs, qui rebus cognitione carentibus competit.

Vbi obſerua varia diſcrimina inter amorem naturalem, & ſenſitiuum. 1. quòd naturalis ſequitur formam naturalem; ſenſitiuus verò formam cognitione apprehenſam. 2. quòd naturalis non eſt actus elicitus; amor enim quo lapis fertur in centrum ſuum, non eſt quid diſtinctū ab illius grauitate, amor verò ſenſitiuus eſt actus elicitus ab animali, & ab illius appetitu realiter diſtinctus. 3. quod res naturales eadem inclinatione qua tendunt in bonum ſuum, fugiant malum ſibi contrarium, vt lapis eodem

pondere quo fertur in locum inferum, diſcedit à loco ſupero; animalia verò cùm ex præiacente cognitione operentur, ſicut bonum ſibi conueniens apprehendendo, in ſe excitant actum proſecutionis & amoris, ita cùm malum ſibi diſconueniens apprehendunt, actum auerſionis & odij ab amore realiter diſtinctum eliciunt.

Secunda diuiſio eſt in amorem amicitiæ, & amorem concupiſcentiæ, quæ ſumitur ex S. Th. 1.2. quæſt.26. art.4. vbi ait, cùm amare ſit velle alicui bonum, motum amoris in duo tendere, ſcilicet in bonum quod quis vult alicui, & in illud cui vult bonum; & ad illud bonum quod quis vult alteri, haberi amorem concupiſcentię; ad illud autem cui aliquis vult bonum, haberi amorem amicitiæ.

Verùm hæc non eſt diuiſio amoris in duos actus realiter diſtinctos; ſed eiuſdem actus penès duos reſpectus ad diuerſa obiecta partialia, duaſque denominationes inde ortas: amare enim eſt velle alicui bonum, quo ipſo idem actus amoris terminatur ad bonum volitum, & ad perſonam amatam: quia quiſquis vult bonum, illud vult alicui, vel ſibi, vel alteri; & vice verſa quiſquis amat aliquem, eo ipſo vult illi bonum: vnde idem realiter amoris actus habet habitudinem ad perſonam amatam, ſicque dicitur amor amicitiæ, & ad bonum volitum, qua ratione eſt amor concupiſcentiæ.

Tertia diuiſio amoris eſt in amorem affectiuum, & effectiuum; amor effectiuus eſt interna volitio boni quod alicui optatur, amor verò effectiuus eſt illius volitionis effectus: Qua ratione dici poteſt eum amare Deum effectiuè, qui ſeruat illius mandata: verùm hæc diuiſio eſt valde impropria, cùm amare ſit velle bonum; non autem aliquid externum facere, adeóque

omnis amor ſit propriè affectiuus, vtpote in affectu voluntatis conſiſtens.

Quæritur 3. quænam ſint cauſæ amoris. Reſpondeo quatuor illius cauſas afferri à S. Thoma 1. 2. quæſt. 27. quarum primam tradit art. 1 vbi docet bonum eſſe cauſam amoris; quod probat, quia cùm appetitus ſit potentia paſſiua, obiectum comparatur ad ipſum, vt cauſa motus ſeu actus ipſius: quare oportet vt illud ſit propriè cauſa amoris, quod eſt obiectum amoris: amoris autem proprium obiectum eſt bonum, quia amor importat quandam connaturalitatem & complacentiam amantis ad amatum. vnicuique autem bonum eſt id quod ſibi eſt connaturale & proportionatum.

Vbi nota 1. hanc rationem non ita intelligi debere, vt appetitus ſit potentia merè paſſiua, reſpectu paſſionum, eas enim effectiuè in ſe producit; ſed eo ſenſu dicitur potentia paſſiua, quia trahitur quodammodo ab obiecto, quod habet vim in eo varios paſſionum motus excitandi, non Phyſicè; ſed moraliter, ſeu per modum finis.

Nota 2. ad hanc cauſam poſſe reduci pulchrum, ſiquidem pulchritudo magna eſt amoris conciliatrix: vnde amor per eos ſenſus maximè ſe inſinuat, quibus pulchritudo percipitur, nempe per viſum, & auditum: eorum enim obiecta pulchra dicuntur, puta colores pulchri, muſica pulchra, quia in iis quædam gratia & venuſtas deprehenditur. Cuius oppoſitum contingit in obiectis aliorum ſenſuum, vnde non dicimus pulchros odores, vel ſapores; ſed ſuaues, gratos, &c.

Neque dicas nihil amari niſi bonum; pulchrum autem à bono diſtingui: non enim diſtinguitur ab illo niſi per rationem, vt monet S.

Doctor in reſp. ad 3. Cùm enim bonum ſit quod omnia appetunt, de ratione boni eſt, quòd in eo quietetur appetitus: de ratione vero pulchri eſt, quod in eius cognitione appetitus quieſcat: quare pulchrum non excludit rationem boni; ſed ſupra illam addit quendam ordinem ad vim cognoſcitiuam; quo fit vt cùm amatur pulchrum, bonum etiam diligatur.

Secundam affert art. 2. vbi docet, cognitionem eſſe cauſam amoris: quod probat, quia bonum eſt cauſa amoris per modum obiecti, bonum autem non eſt obiectum appetitus, niſi prout eſt apprehenſum: quare etiam boni apprehenſio eſt cauſa amoris: vnde Ariſtoteles ait lib. 9. Ethic. 5. & 12. viſionem corporalem eſſe principium amoris ſenſitiui, & ſimiliter contemplationem ſpiritualis pulchritudinis vel bonitatis eſſe principium amoris ſpiritualis.

Verùm hæc ratio non ita debet intelligi, vt cognitio ſit propriè cauſa amoris, ſed tantùm vt ſit conditio prærequiſita ad amorem, quia nihil volitum quin aliqua ratione præcognitum, vt vel ipſa experientia conſtat. Dico aliqua ratione; nam etſi cognitio aliqua præcedere debeat amorem, non tamen neceſſe eſt vt æqualem habeat intenſionem; vt ex eo patet quòd multi in hac vita valde exiguam de Deo cognitionem habent, qui tamen illum intensè diligunt.

Tertiam tradit art. 3. vbi ait, ſimilitudinem eſſe cauſam amoris, quod probat, quia ex hoc quòd aliqui duo ſunt ſimiles, quaſi habentes vnam formam, ſunt quodam modo vnum in forma illa: ſicut duo homines ſunt vnum in ſpecie humanitatis, & duo albi in albedine, & ideò affectus vnius tendit in alterum, ſicut in vnum ſibi, & vult ei bonum ſicut & ſibi, ſicque ſi-

militudo eſt cauſa amoris.

Hoc tamen ita intelligendum eſt, vt morum, ſtudiorum, officiorum ſimilitudo amorem per ſe loquendo conciliet; nam interdum per accidens contingit, vt ſimilitudo inuidiam & odium generet, vt facilè euenit, quando bonum vnius ab alio impeditur: quo refertur vulgatum illud, *Figulus figulo inuidet*. Et ſanè cùm homines plerumque magis ament ſeipſos, quàm alios, eo quod quiſque ſibi vnus eſt in ſubſtantia, alteri vero in ſimilitudine alicuius formæ duntaxat, mirum videri non debet quod quis alium odio habeat, ſi impropria ſimilitudo quæ eſt inter illos, cauſa eſt cur ipſe proprium bonum non conſequatur, vt monet S. Doctor eodem art. 3. antè citato.

Quartam affert art. 4. vbi ait, aliquam aliam paſſionem eſſe poſſe cauſam amoris alicuius, licet non vniuerſalem omnis amoris. Quod probat, quia omnis alia paſſio importat motum in aliquid, vel quietem in aliquo; vtrumque autem ex quadam connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris; vnde impoſſibile eſt quod aliqua alia paſſio ſit cauſa omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam paſſionem eſſe cauſam amoris alicuius, vt cùm aliquid amatur ob delectationem; & cùm quis ex deſiderio habendi pecuniam, eum amat à quo pecuniam recipit: tunc enim delectatio & deſiderium, etſi ex amore aliquo procedant, ſunt cauſa alterius amoris.

Poteſt addi quinta, eaque ſatis nota amoris cauſa, nempe amor: vix enim fieri poteſt vt eum non redames a quo te amari noſti; quia vt ait præclarè Aug. nulla eſt maior inuitatio ad amandum, quàm præuenire amando, & nimis durus eſt animus, qui ſi amorem non vult im-

pendere, nolit rependere. Vnde amor dicitur magnes amoris, quia ſicut magnes ferrum, ita amor amorem excitat, & ad ſe trahit, iuxta illud Senecæ epiſt. 9. *Monſtrabo tibi amatorium ſine medicamento, ſine vllius venefica carmine: ſi vis amari, ama:* Et illud Martialis

Hoc non fit verbis Marce, vt ameris, ama.

Quæritur 4. quinam ſint amoris effectus. Reſpondeo eos eſſe multiplices, vt traduntur à S. Thoma loco cit. quæſt. 28. per varios articulos. Et quidem art. 1. docet vnionem eſſe effectum amoris, quatenùs amans aliquem eo amore impellitur vt deſideret, & quærat præſentiam illius, quaſi aliquid ſibi conueniens, & ad ſe pertinens. Vnde diſtinguenda eſt triplex vnio in amore ex reſp. ad 2. quarum prima eſt vnio ſimilitudinis, ſecunda vnio per coaptationem affectus, tertia vnio realis qua amans realiter coniungitur rei amatæ. Et inter has vniones prima eſt cauſa amoris, vt patet ex dictis: ſecunda eſt amor ipſe, ſiquidem amare aliquem eſt illi coniungi per affectum, & amor eſt formaliter quidam nexus, & vinculum inter amantem & amatum; vnde & communiter dicitur vis vnitiua, potiùs tamen vniens dici debet, cùm amor ſit actus vitæ, amantem cum amato actualiter coniungens. Tertia denique vnio eſt amoris effectus, quia qui alicui per affectum iunctus eſt, optat etiam realiter illi coniungi, fruendo eius præſentia, & collocutione. Verùm hæc vnio realis iam pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ ſequitur deſiderium, vt patet ex S. Doctore quæſt. 25. art. 2. ad 2.

Articulo 2. docet mutuam inhæſionem eſſe effectum amoris, ita ſcilicet vt per amorem fiat non ſolùm perſonam amatam eſſe in amante,

ſed etiam amantem in amata. Eſt quidem per amorem perſona amata in amante, quatenùs amans perpetuò cogitat de illa, & ex intimo cordis affectu complacet in illa; ſicque eam intra ſe habet per cogitationem & amorem. Amans verò eſt in perſona amata, quatenùs ſingula quæ ad illam ſpectant, diligenter ſcrutatur, illiuſque bona, & damna inſpicit tanquam ſua, & illam tanquam ſeipſum: ita vt veluti idem factus cum illa, iiſdem bonis, vel malis affici videatur.

Vbi nota hoc procedere de amore, etſi nulla ſit redamatio ex parte perſonæ amatæ: quòd ſi perſona amata amantem redamet, ſicque inter illas vera ſit amicitia, tunc mutua inhæſio inter illas faciliùs intelligitur; quatenùs qui ſe mutuò amant de ſe etiam mutuò cogitant, ſibique inuicem bona optant, & procurant.

Art. 3. docet ecſtaſim eſſe effectum amoris, ille enim dicitur ecſtaſim pati, qui extra ſe ponitur, ſiue per vim apprehenſiuam, ſiue per appetitiuam: hoc autem contingit in amore; nam qui alterum intensè amat, de illo frequentiùs quàm de ſeipſo cogitat, bonum etiam illius non minùs quàm proprium diligit & curat, ſicque quodammodo extra ſe poſitus videtur. Verùm hic effectus ſic explicatus non ſatis videtur diſtingui à præcedenti, vt conſideranti patebit. Quare per ecſtaſim intelligendam puto quandam inſolitam abſtractionem à ſenſibus, ortam ex noua admiratione bonitatis, aut pulchritudinis rei amatæ, qua fiat vt amans velut è ſeipſo prodiens, nihil cogitet, aut velit præter rem amatam; ſicque ſpiritibus & calore ad cerebrum auocatis, potentiæ interiores propriis functionibus nonniſi languidè, & imperfectè vacent.

Art. 4. docet zelum eſſe effectum amoris in-

tenſi, quia quantò aliqua virtus intenſiùs tendit in aliquid, tantò fortiùs repellit quidquid ſibi contrarium eſt: atqui amor eſt quidam motus in amatum, quare cùm intenſiùs eſt, intendit excludere omne id quod ſibi repugnat. Et hic effectus remouendi contraria amori, vocatur zelus. Vnde viri dicuntur zelare proprias vxores, quando repellere conantur quidquid earum quietæ poſſeſſioni opponitur; & ille dicitur zelare pro amico, qui repellere ſtudet, quæ contra bonum illius fiunt.

Art. 5. docet amorem formaliter ſpectatum, vt eſt actus appetitiuæ virtutis, non eſſe læſiuum, quia ſic dicit coaptationem quandam ad bonum ſibi conueniens. Spectatum tamen materialiter, quatenùs coniunctus eſt cum corporis immutatione, læſionem aliquam in amante cauſare poſſe: Siquidem ex nimio amore oriri morbum ictericum, aliaſque ægritudines, & interdum inſaniam; ac mortem denique ipſam, vel ipſa experientia ſatis, ſuperque comprobatur.

Nota tamen in reſp. ad argumenta, quatuor eſſe effectus amoris formaliter accepti, ſecundùm habitudinem virtutis appetitiuæ ad obiectum, nempe liquefactionem, cui opponitur congelatio, delectationem ſeu fruitionem, triſtitiam ſeu languorem, & feruorem. Per liquefactionem enim cor emollitur, vt aptum fiat ad amatum intra ſe recipiendum, ex quo colligit congelationem eſſe diſpoſitionem amori repugnantem, vtpote per quam cor duratur & conſtringitur, ne quid facilè intra ſe admittat. Quòd ſi res amata eſt præſens, cauſatur delectatio ſeu fruitio; ſi abſens, cauſatur triſtitia ſeu languor, & feruor, ſeu intenſum deſiderium conſequendi illam. Verùm addit S. Doctor in paſſione

amoris produci quoſdam effectus his proportionatos, ſecundùm immutationem organi.

Tandem art. 6. concludit generatim, amorem eſſe cauſam omnium quæ amans agit, quia omne agens agit propter finem aliquem; finis autẽ eſt bonum deſideratum, & amatum vnicuique: vnde ſequitur omne agens quidquid agit agere ex aliquo amore. Hoc autem non debet intelligi de amore, vt eſt paſſio, quia certum eſt hominem non agere quidquid agit, ex paſſione, cùm alia ex electione, alia ex ignorantia efficiat; ſed generatim de amore ſecundùm ſe, vt complectitur omnem amorem.

Quæritur 5. quid dicendum ſit de odio quoad naturam, diuiſionem, cauſas, & effectus illius.

Reſpondeo & dico 1. *Odium eſſe paſſionem appetitus ſenſitiui, qua malum reſpuitur ſimpliciter vt malum eſt, id eſt quatenus eſt aliquid diſconueniens appetitui, non autem quatenus eſt præſens, vel abſens.* Quia, vt ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 29. art. 1. ſicut amor eſt conſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt conueniens, ita odium eſt diſſonantia quædã appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans & nociuũ; & quemadmodum omne conueniens, vt ſic, habet rationem boni, ita omne repugnans, inquantum huiuſmodi, habet rationem mali; & conſequenter ſicut amor fertur in bonum, vt in proprium obiectum, ita odium in malum.

Dico 2. *Duplex eſſe odium, aliud abominationis, aliud inimicitiæ.* Illud dicitur odium abominationis, quo rem aliquam vt nobis malam ſeu noxiam auerſamur, etſi nullum ei malum optemus, quomodo à tormentis, morte, &c. abhorremus. Vocatur autem odium inimicitiæ affectus ille, quo alicui qui nobis nocet, malum

volumus, quo ſenſu homines ſe mutuo odio proſequuntur. Ex quo patet allatam deſcriptionem odij competere maximè odio abominationis, cùm obiectum illius ſit malum à quo auertitur affectus.

Eſt autem difficultas, an etiam competat odio inimicitiæ. Reſpondeo ei minimè competere, quia eiuſmodi odium non conſiſtit in fuga & auerſione; ſed potiùs in proſecutione, qua intendimus alicui malum inferre: quare non habet proprie rationem odij, ſiue feratur in malum tantùm materialiter, ſiue formaliter, quia odium propriè dictum in fuga & auerſione conſiſtit.

Quonam autem modo odium inimicitiæ feratur in malum dubitari poteſt, & ratio dubitandi eſt, quia cùm ſit proſecutio, vt diximus, & proſecutio ſemper in bonum feratur, obiectum formale odii inimicitiæ non videtur eſſe malum, quod intendimus alicui inferre; ſed bonum quod ex ea mali illatione reſultare exiſtimamus; nimirum impedire ne malus nobis ampliùs noceat.

Nec refert quòd ex communi ſententia, odium inimicitiæ feratur in malum, ſub ratione mali; hoc enim intelligi poteſt de ipſo malo illato præciſè, quod in odio non infertur ſub ratione boni & iuſti; ſed quatenùs malum eſt. Cuius oppoſitum contingit in ira; hæc enim in ipſo malo quod infert reſpicit aliquam rationem boni & iuſti, nempe compenſationem cum malo recepto. Verùm quia bonum eſt, malo malum inferri, eo fine vt nocere deſinat, hìnc nonnulli probabiliter dicunt, malum quod appetitur in odio inimicitiæ, eſſe obiectum illius materiale duntaxat, bonum verò conſequens ex illatione mali eſſe obiectum illius formale.

Dico 3. *Ex cauſis, & effectibus amoris facile colligi poſſe cauſas, & effectus odij:* Quia contrariorum contrariæ ſunt rationes. Atqui amor & odium ſunt affectus contrarij; quare contrariæ cauſæ, & contrarij effectus iis aſſignari debent. Quod intellige ex S. Doctore loco cit. art. 2. ad 2. quando amor & odium accipiuntur circa idem; nam quando ſunt de contrariis, non ſunt contraria; ſed ſe inuicem conſequentia. Ex eo enim quod aliquid amamus, illius contrarium odio habemus, ſicque amor eſt cauſa odij.

ARTICVLVS II.

De Deſiderio, & Fuga.

QVæritur 1. quid dicendum ſit de deſiderio ſeu cupiditate, vel, vt alij loquuntur, concupiſcentia.

Reſpondeo & dico 1. *Deſiderium eſſe paſſionem appetitus concupiſcibilis, quæ fertur in bonum, quatenus abſens.* De hoc agit S. Thomas 1. 2. quæſt. 30. duobus primis articulis, ex quibus tria notanda ſunt.

Nota 1. deſiderium ſeu concupiſcentiam, vt eſt paſſio appetitus ſenſitiui, ferri in delectationem ſecundùm ſenſum, & diſtingui à deſiderio ſeu concupiſcentia partis rationalis, quia hæc vt ſic, fertur in delectationem quæ reperitur in bono intelligibili ſeu ſecundùm rationem; vt cùm quis appetit ſcientiam, aliave bona ſpiritualia.

Nota 2. deſiderium congruentiùs dici de ſuperiori appetitu, quia dicit ſimplicem motum in bonum rationis deſideratum, concupiſcentiam verò de inferiori, qui eſt affixus corpori;

cùm enim hic appetitus feratur in delectationem ſecundùm ſenſum, & ſenſus ſit virtus totius coniuncti, hinc fit vt delectatio ſecundùm ſenſum, ſit delectatio totius coniuncti, adeóque appetitus qui in illam fertur, ſit appetitus ſenſitiuus qui ſimul ad animam, & corpus pertinet.

Nota 3. diuerſitatem ſpecificam paſſionum non eſſe ſumendam ex obiecto, ſecundùm naturam ſpectato; ſed ſecundùm diuerſitatem in virtute agendi, vnde cùm delectabile aliter ſecundùm ſe, aliter vt præſens, aliter vt abſens moueat appetitum; nam primo modo appetitum ſibi quodammodo adaptat, & cauſat amorem, ſecundo modo facit illum in ſeipſo quieſcere, tertio modo facit ad ſeipſum moueri, hinc fit vt concupiſcentia ſit paſſio ſpecie diſtincta ab amore, & delectatione.

Dico 2. *Concupiſcentias alias eſſe naturales, alias non naturales, vt tradit S. Doctor art.* 3. Nam concupiſcentia fertur in bonum delectabile; dupliciter autem aliquid eſt delectabile, vno modo quia eſt neceſſarium ad vitam, & conſeruationem animalis, vt cibus & potus, & concupiſcentia talis boni dicitur naturalis: alio modo, quia eſt conueniens animali ſecundùm apprehenſionem, vt pecuniæ, honores, & alia quæ ad vitam non ſunt neceſſaria; appetuntur tamen vt bona & delectabilia, & hæc appetitio dicitur non naturalis.

Quo loco aduerte 1. illud eſſe diſcrimen inter dictas concupiſcentias, quod naturales ſunt communes hominibus, & aliis animalibus; quia vtriuſque eſt aliquid conueniens & delectabile ſecundùm naturam, vt cibus & potus: aliæ verò ſunt propriæ hominum, nec aliis animalibus competunt, quia ſoli homines poſſunt aliquid apprehendere tanquam delectabile & conue-

niens, præter id quod natura requirit. Vnde priores appetitiones dicuntur irrationales, quia eliciuntur ex impetu naturæ; poſteriores verò rationales, quia per conſiderationem rationis particularis, quæ pertinet ad æſtimatiuam, excitantur.

Ex quo intelligis, cur concupiſcentiæ iſtæ innaturales ſint hominum propriæ, etſi in appetitu ſenſitiuo, qui etiam brutis competit, excitentur. Cauſa enim diſcriminis eſt, ex S. Thoma in reſp. ad 2. quod in parte hominis ſenſitiua eſt cogitatiua, ſeu ratio particularis per quam motus illi excitantur; belluæ verò ratione & diſcurſu carent, adeóque eiuſmodi motus in ſe excitare nequeunt.

Aduerte 2. ex articulo 4. aliud eſſe diſcrimen inter concupiſcentiam naturalem, & non naturalem, quòd naturalis non poteſt eſſe infinita in actu; natura enim non intendit actu infinitum cibum, vel infinitum potum; poteſt tamen eſſe infinita in potentia, ita vt poſt vnum cibum adeptum, alium expetat, & poſt hunc tertium, & ſic conſequenter: concupiſcentia verò non naturalis eſt omnino infinita, quia ſequitur rationem quæ poteſt in infinitum procedere.

Hoc tamen cum exaggeratione dictum videtur, quia credibile non eſt nullam quantumuis magnam diuitiarum honorum, voluptatum, aliorumque bonorum copiam poſſe hominis appetitum explere, niſi ſit abſolutè & categorematicè infinita: cum homo talis infinitatis non ſit capax, adeóque minimè illi conueniens eſſe poſſit.

Aduerte 3. S. Thomam non obſcurè affirmare art. 3. ad 2. concupiſcentiam naturalem, & non naturalem inter ſe ſpecie diſtingui, idque probare, quia concupiſcentia naturalis cau-

ſatur ex ſimplici apprehenſione, non naturalis verò ex deliberata. Verùm hæc ratio non videtur concludere, quia ex communi ſententia apprehenſio non eſt ratio formalis obiecti appetitus; ſed tantùm conditio: vnde diuerſa apprehenſio non ſufficit vt concupiſcentiæ inter ſe formaliter & ſpecificè diſtinguātur; ſed ea diuerſitas deſumenda eſt ex parte obiecti, ita vt eæ concupiſcentiæ ſpecie diſtinguantur, quæ habent obiecta formaliter diſtincta, ſeu quæ feruntur in obiecta ſua, ſub diuerſis rationibus formalibus: quomodo poteſt diſtinctio ſpecifica inter concupiſcentias naturales, & non naturales conſtitui; quatenùs appetitus fertur in illas, vt naturæ neceſſarias, in iſtas verò ſub aliis rationibus, quas quiſque ſibi fingit.

Quæritur 2. quid dicendum ſit de fuga ſeu abominatione, quæ eſt paſſio innominata, ſeu proprio nomine carens. Reſpondeo hanc paſſionem eſſe motum appetitus concupiſcibilis, auerſantis malum abſens: vnde opponitur concupiſcentiæ, quia vt ait S. Thomas prædicta quæſt. art. 2. ad 3. ita ſe habet ad malum, ſicut concupiſcentia ad bonum. Diſtinguitur tamen à timore, qui etiam eſt mali abſentis, quia fuga eſt mali futuri abſolutè; timor verò mali futuri, quod non niſi ægrè caueri poteſt.

Verùm S. Doctor aduertit ibid. loco fugæ poni interdum timorem, ſicut & cupiditatem loco ſpei, quia quod eſt paruum bonum, vel malum, quaſi non reputatur; & ideò pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum, ponitur ſpes. & timor quæ reſpiciunt bonum, vel malum futurum.

ARTICVLVS III.

De delectatione ſeu gaudio.

QVæritur 1. quid & quotuplex ſit delectatio ſeu gaudium.

Reſpondeo & dico 1 *Delectationem eſſe paſſionem ſeu motum appetitus concupiſcibilis, quo fertur in bonum ſenſibile, vt præſens & poſſeſſum.* Vt enim notat S. Thomas 1. 2 qu. 31. a. 1. illud eſt diſcrimen inter res naturales, & animales, quod res naturales, cùm iam ſunt aſſecutæ id quod ipſis conuenit ſecundùm naturam, nullum huius boni ſenſum habent; animalia verò quando in eo conſtituuntur, quod ipſorum naturæ congruit, id ſentiunt, & eo ſenſu cauſatur in ipſis quidam motus animæ, in appetitu ſenſitiuo, qui eſt delectatio.

Obiicies, delectationem immeritò dici motum appetitus concupiſcibilis, quia cùm verſetur circa bonum iam adeptum, ſupponit quidem motum; ſed in motu non videtur conſiſtere. Reſpondeo delectationem & ſupponere motum deſiderij, & conſiſtere in quodam motu, quia etſi dum bonum adeptum eſt, ceſſet illius proſecutio, & quoad hoc motui proſecutionis ſuccedat quies in bono adepto; adhuc tamen viget quædam immutatio appetitus à præſentia obiecti cauſata, hæcque dicitur delectatio, vt tradit S. Doctor ad 2.

Dico 2. *Vt concupiſcentias, de quibus ſuprà, ita & delectationes alias eſſe naturales, alias non naturales, ſeu quæ ſunt cum ratione, vt habetur art. 3.* Delectamur enim & in iis quæ naturaliter concupiſcimus, quando ea conſequimur, & in iis

quæ concupiſcimus ſecundùm rationem; ſed gaudium non habet locum niſi in delectatione quæ conſequitur rationem, vnde gaudium non attribuimus brutis animalibus, ſed delectationem: poſſumus tamen gaudium habere de omnibus de quibus delectamur; quia poſſumus cum ratione omnia deſiderare quæ ſecundùm naturam concupiſcimus, quamuis non id ſemper contingat; quia interdum delectationes ſentiuntur ſecundùm corpus, de quibus non gaudemus ſecundùm rationem.

Nota ex art. 4. delectationem non tantùm eſſe in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in intellectiuo, vt etiam ex dictis colligi poteſt. Nam delectatio quædam ſeu gaudiũ ſequitur apprehenſionem rationis, ad apprehenſionem autem rationis non ſolùm commouetur appetitus ſenſitiuus, per applicationem ad aliquid particulare; ſed etiam appetitus intellectiuus, ſeu voluntas: vnde aliqua delectatio in vtroque appetitu eſſe poteſt, ſed cum hoc diſcrimine, quòd delectatio appetitus ſenſibilis eſt cum aliqua tranſmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectiui nihil eſt aliud, quàm ſimplex quidam motus voluntatis. Ex quo intelligis, in nobis eſſe tum delectationes in quibus communicamus cum brutis, tum illas in quibus communicamus cum Angelis; ſiquidem appetitum ſenſitiuum habemus communem cum brutis, & intellectiuum cum Angelis.

Dico 3. *Delectationes intellectuales eſſe ſimpliciter maiores ſenſibilibus.* Probatur ex art, 5. Nam in primis bonum ſpirituale eſt maius bono corporali, magiſque dilectum, vt ex eo patet quòd homines etiam à maximis voluptatibus corporalibus abſtinent, ne iacturam faciant honoris, qui eſt bonum intelligibile. Deinde intellectus

eſt longè nobilior ſenſu, magiſque cognoſcitiuuſ; ac tandem intimior, perfectior, & firmior eſt coniunctio inter bonum intellectuale & intellectum, quàm inter bonum ſenſibile & ſenſum: intimior quidem, quia ſenſus in ſolis exterioribus verſatur; intellectus verò vſque ad intimam rei quidditatem & eſſentiam penetrat, perfectior etiam, quia cognitioni ſenſus adiungitur motus, qui eſt actus imperfectus, quò fit vt delectationes ſenſibiles non ſint totæ ſimul, ſed in eis aliquid tranſit, & aliquid expectatur conſummandum; intelligibiles verò motu carent, adeoque ſunt totæ ſimul: ac tandem firmior, quia bona corporalia citò deficiunt, ſpiritualia autem ſunt incorruptibilia. Ex quibus omnibus concluditur, delectationes intellectuales eſſe ſimpliciter maiores ſenſibilibus.

Addit tamen S. Doctor has eſſe illis maiores & vehementiores quoad nos, tum quia ſenſibilia ſunt nobis notiora quàm intelligibilia, tum quia delectationes ſenſibiles coniunctæ ſunt per ſe cum aliqua tranſmutatione corporali; tum quia appetuntur vt quædam medicinæ contra defectus, vel moleſtias corporales; ex quibus triſtitiæ quædam ſequuntur; quare iis triſtitiis ſuperuenientes magis ſentiuntur, adeoque auidiùs acceptantur, quàm delectationes ſpirituales quæ eiuſmodi moleſtias non ſupponunt.

Nota ex art. 6. cùm ſenſus amentur, & propter cognitionem, & propter vtilitatem, & vtroque modo delectationem pariant, delectationem viſus ratione cognitionis, eſſe ſenſuum omnium maximam; quia ſcilicet per viſum plura cognoſcimus & nobiliori modo quàm per alios ſenſus; ſi verò habeatur ratio vtilitatis, delectationem quæ per tactum percipitur, alias

excedere: quia cùm tactu percipiantur qualitates elementares, ex quibus animal conſtituitur, delectatio inde reſultans proximiùs tendit ad conſeruationem animalis; adeóque eſt vtilior. Vnde bruta, quia non capiunt delectationem ex ſenſibus ratione cognitionis; ſed tantùm ratione vtilitatis, non delectantur ſecundùm alios ſenſus, niſi in ordine ad ſenſibilia tactus; vt canis non delectatur viſu, vel odore leporis, ſed comeſtione, vt dicitur 3. Ethic. cap. 10.

Dico 4. *Vnam delectationem eſſe poſſe alteri contrariam, vt patet ex art.* 8. Siquidem delectatio ſe habet in affectibus animæ, ſicut quies in corporibus naturalibus; contingit autem duas quietes eſſe contrarias, cùm nempe ſunt in terminis contrariis, vt quies ſurſum ei quæ eſt deorſum: quare & duæ delectationes in affectibus animæ poſſunt eſſe contrariæ,

Quod ſi obiicias 1. omnem delectationem ferri in bonum, & bonum non eſſe contrarium bono; ſed malo, reſpondeo ex S. Doctore ad 1. bonum non eſſe oppoſitum bono, ſi agatur de bono virtutis, eſſe tamen, ſi agatur de bono aliter ſpectato, vt patet, quia calor qui eſt bonus igni, eſt contrarius frigori, quod eſt bonum aquæ. Vnde abſolutè delectatio poteſt eſſe delectationi contraria, etſi id contingere nequeat in delectationibus de bono virtutis, eo quod hæc bona non accipiuntur niſi per conuenientiam ad vnum, nempe rationem.

Si obiicias 2. ex quietibus contrariis non bene colligi delectationes eſſe contrarias; ſiquidem etſi delectatio rectè comparetur cum quiete naturali, non tamen cum quiete illi oppoſita, quæ eſt violenta; huic enim potiùs aſſimilatur triſtitia, quæ delectationi opponitur; non autem ipſa delectatio; Reſpondeo delectationem

nem & triſtitiam ſe habere vt quietem natura-lem & violentam eiuſdem corporis, duas verò delectationes quæ ſe mutuò impediunt, ſe habere vt quietes naturales duorum corporum, quarum vna alteri eſt oppoſita, quales ſunt quies lapidis deorſum, & quies ignis ſurſum: & hoc poſteriori modo] diſcurſum S. Thomæ intelligendum eſſe, vt patet ex reſp. ad 2. Quare fateor illum non procedere de contrarietate propriè & ſtrictè ſumpta, cùm hæc circa idem verſari debeat.

Quæritur 2. quid dicendum ſit de cauſis, & effectibus delectationis.

Reſpondeo & dico 1. *Varias cauſas delectationis aſsignari à S. Doctore* 1. 2. *quæſt.* 32. *per octo articulos*; ex quibus nonnulla quæ maioris momenti videntur, excerpenda ſunt.

Art. 1. ait operationem eſſe cauſam delectationis, quia ad delectationem requiruntur conſecutio boni conuenientis, & cognitio talis adeptionis; ad vtrumque autem requiritur aliqua operatio. Nam actualis cognitio operatio quædam eſt, & ſimiliter bonum conueniens adipiſcimur aliqua operatione.

Verùm etſi certum ſit prærequiri operationem aliquam, nempe cognitionem, ad delectationem, non tamen ſemper neceſſaria eſt operatio aliqua, qua conſequamur id in cuius poſſeſſione delectamur; tum quia poſſumus delectari de bonis internis nobis à natura ingenitis, tum de bonis ab extrinſeco, ſine vlla noſtra operatione nobis aduenientibus, vt de hæreditate quæ nobis incogitantibus obuenit, de luce à Sole nobis nihil agentibus immiſſa. &c. Et hoc iis conſentaneum eſt quæ tradit S. Doctor a. 5. vbi oſtēdit actiones aliorum nobis eſſe cauſam delectationis, & eas ſpeciatim quibus no-

bis bonum aliquod conferunt, quia bene pati ab alio eſt delectabile.

Art. 5. docet 1. memoriam & ſpem eſſe cauſas delectationis, quia delectatio cauſatur ex præſentia boni conuenientis; bonum autem nobis eſſe præſens, vel ſecundùm ſuam ſimilitudinem, per cognitionem, vel ſecundùm rem, idque vel actu, vel poteſtate; ac proinde ſpem & memoriam, quibus bonum aliquo ex iis modis fit nobis præſens, eſſe cauſas delectationis.

Docet 2. quia maior eſt delectatio, quo maior eſt boni coniunctio, & maior eſt coniunctio boni ſecundùm rem, quàm ſecundùm ſimilitudinem ſeu cognitionem, & maior coniunctio rei in actu, quàm in potentia; hinc ſequi maximam eſſe delectationem quæ fit per ſenſum, qui requirit actualem præſentiam rei ſenſibilis, minorē verò delectationem ſpei, quia res delectabilis coniungitur ſecundùm realem poſſibilitatem; & minorem delectationem memoriæ, quia habet ſolam coniunctionem apprehenſionis.

Articulo 4. docet triſtitiam dupliciter poſſe conſiderari, & vtroque modo eſſe poſſe per accidens cauſam delectationis. In primis quatenùs eſt in actu, cauſat memoriam rei dilectæ, & conſequentem inde delectationem: quatenùs verò eſt præterita, cauſat delectationem propter ſequentem mali euaſionem; carere etenim malo habet rationem boni. Vnde quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius eſt gaudium in triumpho, vt ait Aug. lib. 8. Confeſſ. cap. 3.

Art. 8. docet admirationem eſſe cauſam delectationis. Nam ſpes conſequendi id quod intensè deſideramus, cauſat delectationem ex dictis; atqui admiratio eſt deſiderium quoddam

ſciendi, ex eo ortum quòd quis videt effectum, & cauſam ignorat, habetque adiunctam ſpem aſſequendi talem cognitionem: ergo admiratio cauſat delectationem.

Dico 2. *Quatuor effectus delectationis aſsignari à S. Thoma, quæſt. 33. per totidem articulos.* Quorum 1. docet dilatationem eſſe effectum delectationis, idque tum ex parte apprehenſionis, quia apprehendens coniunctionem alicuius boni conuenientis, conſequenter apprehendit ſe perfectionem aliquam conſecutum, ſicque ſpiritualiter magnificatum, ſeu dilatatum: tum ex parte affectus; ſiquidem appetitus in bono adepto quieſcens, quodammodo ſe præbet ei ad illud intra ſe capiendum.

Vnde cùm dilatatio pertineat ad amorem, quatenùs ſe extendit ad curanda quæ ſunt rei amatæ; ea ad delectationem pertinet, in quantum aliquid in ſeipſo ampliatur, & capacius redditur. Et quamuis qui delectatur, rem delectantem conſtringat, vt firmius ei inhæreat, cor tamen ſuum ampliat vt perfectiùs obiecto delectabili fruatur.

Art. 2. docet delectationem excitare ſitim & deſiderium, non quidem prout hæc dicunt appetitum rei non habitæ: cùm delectatio ſit rei præſentis; ſed rei nondum perfectè habitæ, interdum verò generat faſtidium. Et quidem deſiderium cauſat dupliciter, primò ex parte rei, quando talis eſt vt vna vice appetitum non expleat; ſed oporteat rurſus illam vſurpare, quomodo res omnes creatæ deſiderium excitant, vt ſumitur ex illo Ioan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, ſitiet iterum.* Secundò ex parte operationis quando per eam res delectabilis, etſi in ſe perfecta, imperfectè & inadæquatè vſurpatur; quomodo delectatio ſpiritualis, quæ hîc capitur de Deo

cognito & amato, excitat ſitim ſeu deſiderium meliùs illum cognoſcendi & amandi, quia imperfectè eum cognoſcimus & amamus. Faſtidium verò cauſat delectatio, quando exceditur modus in operatione qua quis re optata fruitur, vt cùm quis nimium comedit. Et hic eſt proprius effectus delectationum corporalium: nam ſpirituales non poſſunt modum excedere, niſi per accidens, ratione alicuius operationis corporalis adiunctæ.

Art. 3. docet 1. delectationem, quæ habetur de ipſo actu rationis, vt de contemplatione, non impedire; ſed potiùs iuuare vſum rationis, cùm faciat vt attentiùs operemur. 2. delectationes corporales impedire vſum rationis, idque tripliciter, primò ratione diſtractionis, quia ad ea quæ valde delectant, multum attendimus, & conſequenter ab aliis animus auocatur. Secundò ratione contrarietatis; nam delectationes ſuperexcedentes ſunt contra ordinem rationis, ſicque corrumpunt exiſtimationem prudentiæ ex 6. Ethic. c. 5. non autem exiſtimationem ſpeculatiuam: huic enim delectatio non repugnat, cùm non impediat quin intemperans rectè iudicet hominem eſſe animal rationale. Tertiò quatenùs excitant in corpore tranſmutationem aliquam, qua ligatur & perturbatur vſus rationis, vt patet in ebrioſis.

Art. 4. docet delectationem perficere operationem de qua eſt, idque dupliciter primò quatenùs ſuperuenit operationi tanquam bonum aliquod eam perficiens, quod importat quietationem aliquam appetitus in bono præſuppoſito. Secundò quatenùs quod fit cum delectatione, fit cum maiori attentione ex *dictis*, adeóque perfectiùs. Ex quibus patet delectationes perficere proprias operationes, & extraneas impedire, vt habetur 10. Ethic. c. 5.

ARTICVLVS IV.

De triſtitia ſeu dolore.

QVæritur 1. quid ſit triſtitia ſeu dolor. Reſpondeo triſtitiam eſſe quandam ægritudinem ſeu anxietatem in appetitu ſenſitiuo, ex præſentia mali ſenſibus excitatam. Quod intellige tam de malo realiter præſente, quàm de illo quod tantùm per imaginationem eſt præſens: vtrumque enim cauſat illam animi anxietatem, quam triſtitiam appellamus. Intellige etiam de malo inuoluntario, quia quod ſponte ſuſcipitur, triſtitiam non cauſat.

Nota 1. dolorem ſæpe confundi cum triſtitia, eſſe tamen inter illa quandam diſtinctionem, iuxta S. Thomam 1 2. quæſt. 35. art. 2. vbi ait, delectationem & dolorem ex duplici apprehenſione cauſari poſſe, 1. ex apprehenſione ſenſus exterioris, 2. ex apprehenſione interiori ſiue intellectus ſiue imaginationis, & ſolam delectationem quæ ex interiori apprehenſione cauſatur, gaudium appellari, & ſimiliter eum dolorem qui ex apprehenſione interiori cauſatur, vocari triſtitiam. Et ſicut delectatio quæ ex apprehenſione externa cauſatur, delectatio nominatur, non gaudium; ita dolor ex apprehenſione externa cauſatus, dolor nominatur, non triſtitia. An autem dolor non modò in appetitu, ſed etiam in ſenſu reperiatur, alibi dictum eſt.

Nota 2. ex art. 3. triſtitiam eſſe contrariam delectationi, quia illa ſunt contraria quæ ſecundùm formam opponuntur, forma autem ſeu ſpe-

cies paſſionis & motus ſumitur ab obiecto, vel termino: quare cùm obiecta triſtitiæ & delectationis ſint contraria, ſcilicet bonum præſens, & malum præſens, ſequitur dolorem & delectationem eſſe contraria.

Iſta tamen contrarietas non impedit quominùs triſtitia ſit cauſa delectationis per accidens; ſiue quia qui ex malo præſente triſtatur, quærit delectationem quâ ab ea moleſtia liberetur; ſiue quia non refugit homo moleſtias æquo animo perferre, vt per illas ad delectationem perueniat, iuxta illud; *Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur.*

Nota 3. etſi dolor vt ſic, ſecundùm ſuam rationem communem, ſit contrarius delectationi, quia dolor pertinet ad fugam, & delectatio ad proſecutionem; non tamen ſemper id contingere, ſi dolor ſpeciatim inſpiciatur, vt fertur in hoc, vel illud obiectum: Nam quamuis ſit contrarius delectationi, quando fertur in idem obiectum, ſub eadem ratione; rectè tamen conſentit cum illa, quando fertur in obiectum contrarium; vt cùm quis dolet de peccato commiſſo, & delectatur de illius pœnitentia, & remiſſione. Quòd ſi dolor fertur in vnum obiectum, & delectatio in aliud ei diſparatum, tunc dolor, & delectatio ſunt motus diſparati, vt triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione. Ex quo intelligis dolorem & delectationem non poſſe ſimul exiſtere, quando feruntur in idem obiectum; poſſe tamen quando tendunt in obiecta contraria, aut diſparata. Atque hic videtur ſenſus eorum quæ latiùs proſequitur S. Doctor art. 4.

Nota 4. ex art. 6. appetitum delectationis eſſe per ſe loquendo acriorem, quàm fugam triſtitiæ, quia bonum quod eſt obiectum delecta-

ſonis, per ſeipſum appetitur; malum autem quod eſt obiectum triſtitiæ, eſt fugiendum, vt et priuatio boni; quod autem eſt per ſe, potius et illo quod eſt per accidens. Cuius etiam ſignum apparet in motibus naturalibus, qui ſunt intenſiores in fine, cùm acceditur ad terminum naturæ conuenientem, quam in principio cùm receditur à termino naturæ non conuenienti. Contingit tamen per accidens quòd quis triſtitiam vehementiùs fugiat, quàm delectationem appetat; vt cùm cauſa contriſtans repugnat bono magis amato, quàm ſit illud in quo delectamur: ſicut iis accidit qui metu flagelli ludo abſtinent, quia intenſiùs proprium corpus amant, & bonam illius habitudinem, quàm delectationem ex ludo perceptam.

Quæritur 2. quotuplex ſit dolor & triſtitia. Reſpondeo 1. dolorem à nonnullis diuidi primò in eum qui oritur ex apprehenſione ſenſitiua tali, qualem bruta poſſunt habere, & eum qui ſequitur apprehenſionem propriam potentiæ cogitatiuæ, qui eſt in ſolis hominibus, & vocatur triſtitia. Secundò in dolorem exteriorem, & interiorem, quorum ille cauſatur ab apprehenſione exteriori, iſte ab interiori.

Verùm aut iſtæ diuiſiones nullo modo inter ſe diſtinguuntur, aut vt clariùs appareat earum diſtinctio, dicendum videtur dolorem primò diuidi in eum qui ſequitur apprehenſionem imaginationis, & eum qui ſequitur apprehenſionem æſtimatiuæ: ſic enim iſti duo dolores ſunt manifeſtè interni, cùm tamen in allata diuiſione, vt iacet, exiſtimari poſſit primum illius membrum complecti etiam dolorem ortum ex apprehenſione ſenſus externi; qua ratione prima diuiſio non differt à ſecunda, vt perſpicuum eſt.

Deinde in communi ſententia quæ contendit omnem dolorem eſſe in appetitu, diuiſio illa poſterior doloris in externum & internum eſt valde impropria; cùm quidquid eſt in appetitu, internum ſit. Poteſt tamen propriè vſurpari, iuxta illos qui nobiſcum exiſtimant, dolorem & cruciatum verè ſentiri in membris corporis, & in appetitu eſſe diſplicentiam de tali obiecto.

Reſpondeo 2. quatuor ſpecies triſtitiæ aſſignari à S. Thoma quæſt. citatæ art. 8. nempe miſericordiam, inuidiam, anxietatem, & acediam. Miſericordia eſt triſtitia de malo alieno, in quantum æſtimatur proprium; inuidia eſt triſtitia de bono alieno, in quantum æſtimatur malum proprium: anxietas ſeu anguſtia eſt triſtitia animum aggrauans, vt non appareat aliquod effugium; acedia verò eſt quando illa aggrauatio intantum procedit, vt etiam exteriora membra torpeant, & à propriis operationibus impediantur.

Verùm in reſp. ad 2. tres alias addit triſtitiæ ſpecies, nempe pœnitentiam, quæ eſt triſtitia de proprio peccato; zelum, & Nemeſim quas ait ſub inuidia contineri, vt explicat 2.2. quæſt. 36. art. 2. idque ad mentem Ariſt. qui ait zelum eſſe triſtitiam de bono alterius, non quia illud habet, ſed quia nobis deeſt: Nemeſim verò eſſe triſtitiam de bono temporali alterius, quatenùs eo indignus videtur. Ex his autem intellige prædictas ſpecies triſtitiæ ad appetitum rationalem ſpectare, non ad ſenſitiuum, ſicut & pleraque alia quæ in hoc de paſſionibus tractatu miſceri ſolent.

Quæritur 3. quænam ſint cauſæ, & quinam effectus triſtitiæ.

Reſpondeo & dico 1. *Ad cau ſas triſtitia reduci*

poſſe ea omnia quæ ad hoc conferunt, vt bono aliquo optato priuemur, vel vt malum aliquod inuoluntarium ſentiamus. Quo fit vt, ex S. Thoma 1. 2. quæſtione 36. art. 1. maior poteſtas cui reſiſti non poteſt, ſit cauſa triſtitiæ, quando eſt cauſa coniunctionis mali alicuius. Cùm enim coniunctio mali ſit cauſa doloris per modum obiecti, quod eſt cauſa coniunctionis mali, debet poni cauſa doloris ſeu triſtitiæ, niſi voluntariè illi cedatur. Idem dici poteſt de maiori poteſtate, quæ bonum poſſeſſum vi aufert, aut impedit ne bonum concupitum aduenìat: cùm ex ablatione boni amati, & retardatione boni concupiti triſtitia oriatur.

Dico 2. *Varios eſſe effectus doloris vel triſtitiæ, qui recenſentur à S. Doctore quæſt. 37. per totam.* In primis dolor ſenſibilis valde intenſus, quia ad ſe maximè trahit intentionem animæ, impedit ne homo aliquid addiſcere poſſit; imò interdum ne poſſit animo reuoluere quod priùs didicit, vt habetur art. 1. Licet autem dolor exterior magis impediat contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm interior: iſte tamen ſi intenſus ſit, eam vel ſolus impedire poteſt, vt patet exemplo B. Gregorij, qui præ triſtitia expoſitionem in Ezechielem prætermiſit, vt obſeruat S. Doctor in reſp. ad 3.

Secundò proprium eſt triſtitiæ, corpus, & animam aggrauare; dicitur enim homo aggrauari, ex eo quod pondere aliquo impeditur à proprio motu: vnde malum præſens cauſans triſtitiam, eo ipſo quòd repugnat motui voluntatis, aggrauat animam, in quantum eam impedit ne optatis potiatur: aggrauat etiam interdum corpus ipſum, impediendo exteriorem illius motum, ita vt homo fiat ſtupidus in ſe ipſo, vt traditur art. 2.

Tertiò triſtitia omnem eam operationem debilitat, quæ cum ea ſuſcipitur: nunquam enim ait S. Doctor art. 3. id quod cum triſtitia facimus, ita bene facimus, ſicut id quod facimus cum delectatione, vel ſine triſtitia. Secùs tamen dicendum eſt de operatione quæ fit ex triſtitia, talis enim operatio augetur ex triſtitia, quia quo cauſa eſt intenſior & efficacior, eò maior effectus ab ea procedit: vt quo quis intenſius dolet de peccatis commiſſis, eò plures & perfectiores pœnitentiæ fructus edere conatur.

Quartò, inter omnes paſſiones nulla eſt quæ magis noceat corpori, quàm triſtitia, vt traditur art. 4. quia cùm humana vita conſiſtat in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur ſecundùm certam menſuram, minùs repugnat vitæ, quòd motio illa procedat vltra menſuram debitam, vt fit in amore, aliiſque affectibus proſecutionis, quàm quòd impediatur proceſſus congruus eiuſmodi motionis, vt contingit in paſſionibus quæ conſiſtunt in fuga, & retractione quadam, vt in timore, & deſperatione, maximè verò in triſtitia quæ aggrauat animam ex malo præſenti, cuius eſt fortior impreſſio quàm futuri. Siquidem priori modo paſſiones repugnant vitæ, ſecundùm quantitatem motus duntaxat; poſteriori verò, ſecundùm ſpeciem illius.

ARTICVLVS V.

De Spe, & deſperatione.

HActenus de paſſionibus appetitus concupiſcibilis, nunc de iis agendum eſt quæ ex appetitu iraſcibili oriuntur; ac pri-

mo inquiritur quid ſit ſpes. Reſpondeo ſpem, vt inter paſſiones numeratur, & diſtinguitur à ſpe quæ eſt virtus Theologica, eſſe affectum appetitus iraſcibilis qui fertur in bonum futurum, arduum quidem; ſed poſſibile ad obtinendum. Ex quo patet quatuor requiri ad obiectum ſpei, vt tradit S. Doctor 1.2.quæſt. 40. art.1. in primis vt ſit bonum, quia non ſperamus niſi quod nobis bonum iudicamus. Secundò vt ſit futurum: non enim ſperamus bonum præſens; ſed de illo gaudemus. Tertiò vt ſit arduum, non enim dicimur ſperare quæ facili negotio obtinere poſſumus; vnde ſpes ſpectat ad appetitum iraſcibilem, & diſtinguitur à deſiderio quod eſt de bono futuro abſolutè, ſpectatque ad appetitum concupiſcibilem. Quartò, vt illud conſequi ſit poſſibile; non enim ſperat quis id quod omnino adipiſci non poteſt.

Nota 1. cùm ſpes ſit motus appetitus iraſcibilis, & talis appetitus ſit in brutis, in iis etiam eſſe paſſionem ſpei, vt concluditur art. 3. & confirmatur ex ipſis motibus exterioribus brutorum; ſi enim canis (inquit S. Doctor) videt leporem, aut accipiter auem nimis diſtantem, non mouetur ad ipſam, quaſi non ſperans eam ſe poſſe adipiſci; ſi autem ſit in propinquo, mouetur quaſi ſub ſpe adipiſcendi. Et ne quis hinc inferat in brutis eſſe rationem ſeu diſcurſum, addit S. Thomas omnem appetitum tam naturalem, quàm ſenſitiuum, & intellectiuum, ſequi apprehenſionem alicuius intellectus; ſed cum hoc diſcrimine, quòd voluntas mouetur ex apprehenſione intellectus coniuncti; motus verò appetitus naturalis, & appetitus ſenſitiui brutorum ſequuntur apprehenſionem intellectus ſeparati, qui naturam inſtituit, & brutis inſtinctum naturalem impreſſit.

Nota 2. etſi obiectum ſpei debeat eſſe arduum, futurum, & poſſibile, non requiri vt ratio ardui, vel futuri ab ipſo ſperante apprehendatur; cùm bruta eiuſmodi rationes non apprehendant, vt ſumi poteſt ex art. 3. ad 1. Oppoſitum tamen affirmatur à nonnullis de poſſibilitate, quia vt ait S. Thomas art. 1. ad 1. appetitus eſt principium motionis, nihil autem mouetur ad aliquid, niſi ſub ratione poſſibilis: vnde aiunt, quando bruta aliquid ſperant, formari in æſtimatiua conceptum quendam de illius poſſibilitate.

Verùm dici poteſt hoc non recte concludi, quia ex vna parte cognoſcere aliquid ſub ratione poſſibilis, non minùs videtur ſuperare facultatem bruti, quàm illud cognoſcere ſub ratione ardui, aut futuri: cùm ad cognoſcendam rei poſſibilitatem, requiratur collatio quædam propriarum virium cum difficultate eam obtinendi, quæ in brutis, iuxta communem S. Thomæ ſententiam, quæ iis rationem denegat, admitti non debet. Aliunde verò ſicut ſpes ponitur in brutis, etſi rationem ardui, & futuri non cognoſcant; ita poni in illis poteſt, etſi non aduertant rationem poſſibilis: quia ſufficit quòd moueantur ex naturali inſtinctu, ab intellectu ſeparato, qui rationes illas omnes perfectè cognoſcit, ipſis indito. Et hoc videtur planè conſentaneum menti S. Doctoris, ſi quæ ex ipſo in præcedenti notabili allata ſunt, attentè inſpiciantur. Quod enim ait de cane leporem inſequente ſub ſpe conſequendi, id refert in apprehenſionem intellectus ſeparati, non autem in apprehenſionem ipſius canis; quo ipſo indicat bruta non apprehendere res vt poſſibiles; ſed id ad altiorem cognitionem ſpectare.

Nota 3. ſpem, vt delectationem, & deſide-

rium ſeu concupiſcentiam, poſſe diuidi in naturalem & non naturalem, ſeu in irrationalem & rationalem. Spes naturalis, ſeu irrationalis illa dicitur, quæ verſatur circa obiectum quod eſt naturæ conſentaneum, qualia ſunt illa quæ à brutis ad vitæ conſeruationem expetuntur; illa verò ſpes dicitur non naturalis, ſeu rationalis, quæ ſequitur apprehenſionem cogitatiuæ in homine; vt cùm quis ſperat aliquem honorem, vel dignitatem: vnde prior ſpes eſt communis hominibus cum brutis, cùm homines poſſint ſperare quæ ad vitæ ſtatum tuendum ſpectant: poſterior verò eſt ſolius hominis, quia licet ſit in appetitu ſenſitiuo, non tamen ſequitur apprehenſionem phantaſiæ, ſed æſtimatiuæ, quæ ob coniunctionem quam habet cum ratione, quia in eadem anima radicatur, res varias attingere poteſt, quæ vim ſenſitiuam brutorum excedunt; vt iudicare hunc vel illum honorem eſſe ſibi conuenientem, quando occurrunt aliquæ circunſtantiæ per ſenſus externos notæ, quæ ad tale iudicium aliquo modo excitant; vt cùm quis videt alios honorari, & in honoribus delatis valde delectari.

Quæritur 2. quænam ſint cauſæ ſpei, & quinam illius effectus.

Reſpondeo & dico 1. *Cauſas ſpei generatim eſſe tum ea omnia quæ iuuant ad aliquid arduum conſequendum, vt fauores, diuitiæ, vires, &c. tum quæ efficiunt vt res ſperata iudicetur obtentu poſſibilis, ſiue illud iudicium ſit verum, ſiue falſum.* Atque ex vtroque capite experientia cauſat ſpem, vt notat ſanctus Doctor articulo quinto; ex primo quidem, cùm per illam acquirat homo facilitatem aliquid faciendi, quò ſpectat illud Vegetij: *Nemo facere metuit, quod ſe bene didiciſſe confidit.* Ex ſecundo etiam, quia qui aliquid

expertus eſt, iudicat rem ſimilem ſibi eſſe poſſibilem, quam ante experientiam impoſſibilem iudicabat. Oppoſitum tamen interdum contingit, nempe cùm homo expertus eſt ſibi aliquid eſſe impoſſibile, quod aliàs poſſibile iudicabat: tunc enim experientia cauſat deſperationem, & ſpem extinguit.

Hinc etiam fit iuuenes eſſe bonæ ſpei; tum quia cum calore & ſpiritibus abundent, cor in eis ampliatur, fiuntque animoſi, & ad ardua tendunt: tum quia cum defectu experientiæ, impedimenta in ſuis conatibus experti non ſint, facilè exiſtimant ſibi omnia eſſe poſſibilia. Vnde etiam ebrioſi, quia calore & ſpiritibus abundant, nec pericula conſiderant, omnia tentant, & ſunt maioris ſpei quàm reliqui, vt obſeruat S. Doctor art. 6.

Dico 2. *Duos effectus ſpei aſſignari à S. Thoma ſequentibus articulis.* Et quidem art. 7. ait ſpem, etſi ex amore naſcatur, quatenus reſpicit bonum ſperatum, quia non ſperamus niſi bonum deſideratum & amatum; cauſare tamen amorem, quatenùs reſpicit illum per quem aliquid fit nobis poſſibile: quia eum amamus tanquam bonum noſtrum, per quem nobis, bonum quod intendimus, prouenire poſſe exiſtimamus. Art. verò 8. ait ſpem iuuare vt meliùs fiat operatio, quia exiſtimatio arduitatis quæ eſt in obiecto, excitat attentionem, & quia iuncta eſt poſſibilitati, non retardat conatum; quo fit vt operationem reddat magis expeditam.

Quæritur 3. an deſperatio opponatur ſpei. Reſpondet S. Doctor art. 4 affirmatiuè, idque probat; nam in mutationibus inuenitur duplex contrarietas, vna ſecundùm acceſſum ad contrarios terminos, qualis reperitur inter paſſiones appetitus concupiſcibilis, vt inter amorem, &

odium: alia per acceſſum, & receſſum, reſpectu eiuſdem termini, quomodo inuenitur in paſſionibus iraſcibilis. Obiectum autem ſpei, quod eſt bonum arduum, habet rationem attractiui, quatenùs conſideratur vt poſſibile; at quatenus conſideratur vt impoſſibile, habet rationem repulſiui, ſicque generat deſperationem; quæ proinde opponitur ſpei, ſicut receſſus acceſſiui.

Eſt autem circa hoc difficultas; nam ex vna parte deſperatio dicitur conſiſtere in fuga & receſſu, quo ipſo malum debet eſſe illius obiectum, quia non fugimus bonum; ſed malum, ex alia verò non aliud illi aſſignatur obiectum, quàm bonum ipſum in quod ſpes fertur; hæc autem non ſatis inter ſe cohærere videntur. Reſpondeo iſta poſſe per diſtinctionem conciliari, nam quia non deſperamus ſimpliciter de bono; ſed de bono quod iudicatur obtentu impoſſibile, defectu facultatis illud obtinendi, hinc dici poteſt deſperationem habere quidem rationem fugæ & receſſus; verſari tamen circa bonum, non vt ſic, ſed quatenùs iudicatur impoſſibile, quomodo induit quandam rationem mali, & poteſt eſſe obiectum fugæ. Cæterùm etſi deſperatio plerumque verſetur circa bonum obtentu impoſſibile, interdum tamen verſatur circa malum quod ineuitabile iudicatur; quomodo Iudas, damnationem ſe poſſe effugere deſperans, laqueo ſe ſuſpendit.

ARTICVLVS VI.

De audacia, & timore.

QVæritur 1. quid dicendum ſit de natura, cauſis & effectibus audaciæ.

Reſpondeo & dico 1. *Audaciam ex S. Thoma, eſſe motionem appetitus ſenſitiui, qua in proſecutione mali terribilis conſiſtit.* Hoc colligo ex 1. 2. quæſt. 45. art. 2. vbi ſtatuit primò, omnem motum appetitus eſſe proſecutionem, vel fugam; & proſecutionem eſſe vel per ſe boni, vel per accidens mali, ob aliquod bonum adiunctum: fugam etiam eſſe vel per ſe mali, vel per accidens boni ob malum aliquod adiunctum; ſtatuit ſecundò hæc quatuor pertinere ad quatuor paſſiones; nam proſecutio boni pertinet ad ſpem, fuga mali ad timorem, proſecutio mali terribilis pertinet ad audaciam; fuga verò boni pertinet ad deſperationem.

Hoc tamen non caret difficultate, quia audacia eſt motus proſecutionis, quo, neglecto periculo imminenti, opus difficile conſtanter aggredimur, vt bono optato perfruamur: at motus proſecutionis non verſatur circa malum, ſed circa bonum. Confirmatur; nam velle labores, tormenta, & mortem ipſam ſubire ex intentione aſſequendi gloriam æternam, hoc ſine dubio eſt motus voluntatis proſecutiuus, cuius obiectum formale eſt opus ipſum difficile, quatenùs ad finem intentum conducit: ergo idem de paſſione audaciæ dicendum eſt.

Neque huic doctrinæ contrarius eſt S. Thomas, cùm ipſe expreſsè dicat proſecutionem mali terribilis pertinere ad audaciam: ſi enim

audacia eſt proſecutio, in bonum per ſe ferri debet, vt perſpicuum eſt. Quare cùm addit, eſſe proſecutionem mali, id debet intelligi de malo per accidens, cui ſcilicet bonum aliquod adiunctum eſt, vt ſatis ex verbis illius intelligitur. Confirmatur: nam eodem modo cùm S. Doctor ait, deſperationem eſſe fugam boni ſperati, id debet intelligi de bono per accidens, ſeu materialiter, quatenùs habet aliquam rationem mali, vt ſuprà obſeruatum eſt.

Neque dicas audaciam non diſtingui à deſiderio, vel à ſpe, ſi eſt quædam proſecutio boni; hoc enim non ſequitur, quia adhuc dici poteſt deſiderium ferri ſimpliciter in bonum vt futurum, ſpem in bonum futurum, quatenùs poſſibile, & ſecundùm ſe, vel ratione mediorum quibus obtinendum eſt difficile, etſi nullum malum in illius aſſecutione ſubeundum ſit: audaciam verò in bonum futurum quod ſine graui aliquo labore, aut periculo obtineri nequit.

Dico 2. *Audaciam excitari à ſpe, & ab ijſdem cauſis quæ generant ſpem.* Prior pars probatur: nam vt ait S. Thomas art. 2. citato, ex hoc quod aliquis ſperat ſuperare terribile imminens, audacter inſequitur ipſum, adeóque audacia conſequitur ad ſpem, ſeu ab ea excitatur: ad eum modum quo deſperatio ſequitur ad timorem, ideò enim aliquis deſperat, quia timet difficultatem quæ eſt circa bonum ſperandum.

Poſterior pars oſtenditur, quia cum audacia ex ſpe naſcatur, hinc fit vt quæ ſpem generant, audaciam quoque generare poſſint. Vnde cùm ea quę ſuppeditant auxilium ad aliquid arduum conſequendum, & ea quæ efficiunt vt res videatur obtentu poſſibilis, generent ſpem, ex ſupradictis; eadem quoque audaciam generare indubitatum eſt. Quæ ratio eſt cur Ariſtot. 2.

Rhetor. cap. 5. ſapienter dicat, eos eſſe audaciores qui rectè ſe habent erga diuina: quia certiùs ſperant auxilium neceſſarium ad res arduas peragendas ſibi non defuturum. Item eos qui iniuriâ affecti ſunt, quia Deus iniuſta paſſis opitulari creditur. Hinc etiam ſequitur iuuenes & ebrioſos eſſe audaciores, vt ex dictis intelligi poteſt.

Dico 3. *Effectum audaciæ eſſe afferre tremorem, & frigiditatem membris exterioribus.* Ita habetur art. 4. ad 1. vbi S. Doctor obſeruat eundem effectum oriri etiam ex timore; ſed cum diſcrimine, quia in audacia reuocatur calor ad cor, in timore vero ad partes inferiores.

Notandum autem ex corp. eiuſdem art. illud eſſe diſcrimen inter paſſionem audaciæ, & virtutem fortitudinis, quod audaces ſunt promptiores in principio, cum pericula aggrediuntur, quàm in fine; quia audacia ſequitur apprehenſionem ſenſitiuam, quæ non eſt collatiua, nec inquiſitiua ſingulorum quę rem circunſtant; ſed ſubitum habet iudicium: quare audaces cùm difficultates graues quas non præuiderant, experiri incipiunt, paulatim animos remittunt; fortes verò quia pericula aggrediuntur ex iudicio rationis, quo ſingula quæ accidere poſſunt, prudenter expendunt & ponderant, hinc fit vt in progreſſu ſint conſtantiores & fortiores; quia vel nihil experiuntur quod ab ipſis præuiſum non ſit, vel agnoſcunt non adeò graue eſſe periculum, quàm animo præconceperant.

Quæritur 2. quid ſentiendum ſit de natura, ſpeciebus, cauſis, & effectibus timoris.

Reſpondeo & dico 1. *Timorem eſſe paſſionem qua appetitus iraſcibilis fugit malum imminens, quod difficile caueri poſſe exiſtimatur.* Ex quibus patet duo requiri ad timorem, primò quod ſit fuga

alicuius mali imminentis; ſi enim malum concipitur vt valde diſtans, de eo non eſt timor: vnde homines non timent mortem, quia eam procul abeſſe exiſtimant, vt monet Philoſophus, à S. Doctore 1. 2. quæſt. 42. art. 2. relatus. Secundò quòd malum illud imminens difficile caueri poſſit, aut reipſa, aut ſecundùm exiſtimationem. Cùm enim timor ad appetitum iraſcibilem ſpectet, non eſt niſi de malo arduo, ſeu quod difficile caueri poteſt: Vnde timor eſt quid medium inter audaciam & deſperationem; nam ſi malum arduum vt facilè vincibile exiſtimetur, excitatur audacia; ſi nullo modo ſuperabile iudicetur, excitatur deſperatio: at quando malum tale eſt vt nec facilè ſuperabile, nec omnino inſuperabile credatur, inſurgit timor.

Ex quo intelligitur reſolutio illius difficultatis, an timor ſit de malo culpæ, ad quam S. Thomas reſpondet art. 3. cum hac diſtinctione. Malum culpæ duobus modis ſpectari poteſt, 1. quatenus omnino ſubiacet voluntati noſtræ, 2. quatenus ab externa cauſa, cui difficile ſit reſiſtere, puta à dæmone, cauſari poteſt. Malum culpæ priori modo ſpectatum non eſt obiectum timoris, quia ſic non habet rationem mali ardui & terribilis; ſed poſteriori eſt obiectum illius, ob rationem oppoſitam. Hinc etiam intelligitur eos qui iamiam more plectendi ſunt non timere; ſed triſtari, quia mortem veluti ineuitabilem & præſentem intuentur.

Dico 2. *Sex ſpecies timoris aſſignari à S. Thoma quæſt 41. art. 4. nempe ſegnitiem, erubeſcentiam, verecundiam, admirationem, ſtuporem, & agoniam.* Quam diuiſionem ita probat: Malum quod eſt obiectum timoris, dupliciter poteſt conſiderari, vel in operatione hominis, vel in rebus exte-

rioribus: In operatione duplex malum poteſt timeri, primò labor grauans, quomodo generatur ſegnities, cùm ſcilicet quis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundò turpitudo lædens bonam exiſtimationem, quæ ſi timeatur in actu committendo, eſt erubeſcentia, ſi in iam commiſſo, eſt verecundia. In rebus autem exterioribus malum poteſt timeri tripliciter, vt excedens facultatem; primò ratione ſuæ magnitudinis, quando quis aliquod magnum malum timet, cuius nullum exitum inuenire poteſt, & ſic eſt admiratio; ſecundò ratione diſſuetudinis, vt cùm malum occurrit quod ob nouitatem, & inexperiētiam magnum nobis videtur; & ſic generatur ſtupor: tertiò ratione impotentiæ mali futuri aduertendi, quomodo fit agonia. Verùm iſta vocabula aliter aliàs accipi ſolent.

Nota ex reſp. ad 1. iſtas ſpecies accipi ſecundùm diuiſionem propriam obiecti ipſius timoris, quæ verba non obſcurè indicant omnes prędictos timores differre inter ſe ſpecie & eſſentialiter. Oppoſitum tamen dicendum videtur, quia quod malum futurum cui difficulter reſiſti poteſt, conſideretur in operationibus hominis, vel in rebus illius exterioribus, id non arguit diſcrimen formale inter timores; ſed tantùm materiale, aut varios gradus timoris; ſicut quòd ratio viſus diſgregatiua reperiatur in lacte, & in marmore, id non infert niſi diſcrimen materiale inter albedines, aut varios earum gradus. Quare verba S. Doctoris allata de diuiſione materiali obiecti timoris intelligi debent.

Dico 3. *Generalem cauſam timoris eſſe amorem, & concupiſcentiam boni quo priuari timemus.* Ita S. Thomas quæſt. 43. art. 1. quod probat tum ex Aug. cùm ait, non aliam eſſe metuendi cauſam,

niſi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiſcamur ſperatum: tum quia ex hoc quod quis amat aliquod bonum, ſequitur quòd priuatiuum talis boni ſit ei malum, & per conſequens quod timeat ipſum tanquam malum. Vt autem hoc clariùs percipiatur,

Nota 1. ex corp. art. obiecta ſe habere ad paſſiones, ſicut formas ad res quas conſtituunt, quia ſpeciem ſumunt ab illis: quare ſicut quod eſt cauſa formæ, eſt cauſa rei conſtitutæ per illam; ita quidquid eſt cauſa obiecti, eſt cauſa paſſionis, eodemque modo. Poteſt autem aliquid eſſe cauſa obiecti: vel per modum cauſæ efficientis, vt quod efficit conuenientiam obiecti amoris, vel per modum diſpoſitionis materialis, vt habitus ſecundùm quem res alicui conueniens videtur. Ita ergo id quod poteſt inferre malum arduum, ſeu difficile ſuperabile, eſt cauſa effectiua obiecti timoris, adeóque ipſius timoris; illud verò per quod quis ita diſponitur, vt ipſi aliquid ſit malum difficilè ſuperabile, eſt cauſa timoris per modum diſpoſitionis; quâ ratione amor eſt cauſa timoris.

Nota 2. amorem boni præcisè non eſſe cauſam timoris, quia cùm timor non ſit de quocunque malo, oppoſito bono quod diligimus; ſed de malo quod difficilè caueri poteſt, vt timor in nobis excitetur, non ſufficit quòd quis intendat nos priuare bono amato; ſed præterea requiritur, vt nobis vires non ſuperſint ad ei reſiſtendum. Quare amor, vt per modum diſpoſitionis materialis ſit cauſa timoris, debet eſſe coniunctus cum propria imbecillitate, qua quis ſit impotens ad reſiſtendum, aut ſaltem ſe impotentem exiſtimet; quia vt habetur in argumento; ſed contra, eiuſdem art. *contrariorum contraria ſunt cauſa*; ſed diuitiæ, & robur, & mul-

titudo amicorum, & poteſtas excludunt timorem ex 2. Rhetor. c. 5. ergo ex horum defectu timor cauſatur.

Dico 4. *Nonnullos effectus aſsignandos eſſe timori, vt patet ex quæſt. 44. per quatuor articulos.* In primis timor facit contractionem ſanguinis & ſpirituum, vt traditur art. 1. quia cùm oriatur ex malo imminenti, quod difficile repelli poteſt ob defectum virtutis, quæ quo eſt debilior, ad pauciora ſe extendit, hinc fit vt imaginatio talis mali cauſet aliquam contractionem caloris & ſpirituum ad interiora: ſicut videmus in morientibus naturam ſeſe ad interiora recipere propter debilitatem virtutis; & in vrbium obſidione ciues munimentis exterioribus dimiſſis, ad interiora arcis confugere.

Deinde timor ex 2. Rhetor. c. 5. facit conſiliatiuos, vt habetur art. 2. quod non ita debet intelligi, vt timor præbeat ei cui ineſt, facultatem bene conſiliandi; oppoſitum enim potiùs contingit, quia homini timore, aliave paſſione affecto res aliter apparent, quàm ſint, ſicque ex defectu rectitudinis iudicij, facultas bene conſiliandi in eo impeditur. Facit ergo timor homines bene conſiliatiuos, quatenus eos excitat ad conſilium in magnis periculis quærendum; quia vt ait Ariſt. 3. Ethic. c. 3. conſiliamur de magnis in quibus quaſi nobis ipſis diſcredimus.

Rurſus timoris effectum eſſe tremorem conſtat experientia, & probatur art. 3. cùm enim in timore fiat contractio caloris, & ſpirituum ad interiora, hinc fit vt exteriora frigeant, adeóque in iis accedat tremor, qui cauſatur ex debilitate virtutis, qua membra continentur. Hinc etiam oritur ſitis, quia calore interiùs multiplicato, humiditas conſumitur. Oritur quoque tremor cordis, quia calore deſtituitur, & conſequenter

tremor vocis, & inferioris mandibulæ; ex quo ſequitur dentium ſtrepitus, quia hæc habent connexionem cum pectore, vbi eſt cor.

Denique quomodo timor impediat, vel non impediat operationem explicatur art. 4. impedit quidem operationem externam, ex parte inſtrumenti, quatenùs calorem intùs abigit; at ex parte animæ, ſi timor ſit moderatus, operationem iuuat, quia vigilantiam & attentionem acuit; impedit verò, ſi ita excedat, vt rationem perturbet.

ARTICVLVS VII.

De Ira.

QVæritur 1. quid ſit ira. Reſpondeo iram eſſe motionem appetitus iraſcibilis, quo inſurgitur in vindictam de iniuria accepta. Ex quo intelligitur motum iræ tendere in duo, vt tradit S. Thomas 1. 2. quæſt. 46. art. 2. primò in ipſam vindictam quam appetit tanquam aliquod bonum, vnde de ipſa delectatur. Secundò in eum de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium & nociuum, quod pertinet ad rationem mali: ad eum modum quo amor tendit in duo obiecta, nempe in bonum quod optat alicui, & in perſonam cui illud optat; & odium tendit in malum quod vult alicui ineſſe, & in perſonam cui vult ineſſe.

Notat tamen S. Doctor inter illas paſſiones eſſe diſcrimen, quod vtrumque obiectum amoris eſt bonum: vult enim bonum alicui qui ſibi eſt conueniens; & vtrumque obiectum odij eſt malum, quia illum cui vult malum, tanquam ſibi inimicum, & malum reputat. Ira verò reſpicit

vindictam, quam appetit, ſub ratione boni; & hominem de quo vult ſumere vindictam, ſub ratione mali & nociui. Vnde ira eſt paſſio quodammodo compoſita ex contrariis paſſionibus.

Nota 1. ex art. 3. iram, cùm ſit paſſio appetitus iraſcibilis, aliquam arduitatem requirere in vtroque ſuo obiecto ante memorato: ira enim non inſurgit circa illa quæ nihili ducuntur, vt ſumitur ex 2. Rhet. c. 2.

Nota 2. ex art. 4. iram eſſe cum ratione, ira enim eſt appetitus vindictæ: at vindicta dicit collationem pœnæ infligendæ cum nocumento illato. Ex quo ſequitur iram non eſſe propriè in brutis, cùm careant ratione, & proportionem pœnæ cum nocumento percipere non poſſint. Niſi dicamus cum S. Thoma in reſp. ad 2 ſufficere quod bruta ducantur inſtinctu naturali per rationem diuinam directo, vt etiam ſupra vbi de ſpe, ex eodem obſeruauimus.

Nota 3. ex art. 5. iram ex parte obiecti minùs eſſe naturalem, quàm concupiſcentiam cibi & venereorũ, quia hæc ſunt magis naturalia quàm vindicta: at ex parte ſubiecti, inquantum homo qui iraſcitur, vel concupiſcit, eſt rationalis, ſic ira eſt naturalior concupiſcentia, quia magis coniuncta eſt cum ratione. Idem dic ſi homo conſideretur, vt eſt tale indiuiduum ex propria complexione diſpoſitum ad iram, & concupiſcentiam: quia cùm cholera citiùs moueatur quàm alij humores, complexio diſponens ad iram, promptiùs effectum ſuum producit, quàm temperamentum diſponens ad concupiſcentiam. Vnde ex Philoſopho 7. Ethic. c. 6. ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiſcentia.

Nota 4. ex art. 6. odium eſſe peius ira, nam ſpecies paſſionis, & ratio ipſius ex obiecto penſatur,

tatur; at quamuis odium & ira malum appetant, id fit cum diſcrimine; quia odium appetit malum alicui ſub ratione mali, ira verò ſub ratione iuſti vindicatiui. Vnde odium eſt per applicationem mali ad malum, ira verò per applicationem boni ad malum. Conſtat autem velle malum ſub ratione iuſti, eſſe minus malũ quàm velle malum ſimpliciter; cùm illud interdum ex virtute oriri poſſit, ſi nimirum fiat ex præſcripto rationis. Confirmatur; nam odium quia appetit malum alterius, ſecundùm ſe, nulla menſura ſatiatur; ira verò quia non appetit niſi ſub ratione iuſtæ vindicationis, quando hanc iuſtitiæ menſuram attigit, miſeretur, vt habetur in reſp. ad 1.

Quæritur 2. quot ſint ſpecies iræ. Reſpondeo tres aſſignari à S. Doctore eiuſdem quæſt. art. 8. nempe fel, maniam, & furorem. Quod probat, quia ſpecies iræ ſumuntur ſecundùm ea quæ dant iræ aliquod augmentum, quod contingit tripliciter; primò ex facilitate ipſius motus, & hæc ira vocatur fel, quia citò accenditur. Secundò ex parte triſtitiæ cauſantis iram, quæ diu in memoria manet, & hæc inde ſumpto nomine vocatur mania. Tertiò ex parte vindictæ quam iratus appetit, & hæc pertinet ad furorem qui nunquam quieſcit, donec puniat. Vnde Ari. 4. Ethic. cap. 5. eos qui primi generis ira affecti ſunt, vocat acutos, qui ſecundi, amaros: qui tertij, difficiles.

Nota ex reſp. ad 1. omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omninò per accidens ſe habere ad iram, & ideò nihil prohibere ſecundùm ea ſpecies iræ aſſignari. Ex quibus verbis patet S. Thomam etſi dicat fel, maniam, & furorem non omnino per accidens ſe habere ad iram, non propterea velle eſſe pro-

prias & diſtinctas iræ ſpecies; ſed quoſdam iræ gradus ex diuerſis ſubiecti diſpoſitionibus ſumptos, quorum alij ſunt magis, alij minus intenſi, vel extenſi. Quod etiam colligitur ex verbis illius antè relatis, cùm ait, ſpecies iræ ſumi ſecundùm ea quæ dant iræ aliquod augmentum; conſtat enim rei augmentum neque eſſe omninò per accidens ad illam, neque etiam addere illi nouam ſpeciem propriè dictam; ſed aliquam perfectionem materialem, & entitatiuam.

Quæritur 3. quænam ſint cauſæ iræ. Reſpondeo eas eſſe varias tam ex parte iraſcentis, quàm ex parte illius qui ad iram prouocat. Ex parte quidem iraſcentis monet S. Thomas 1.2. quæſt. 46. art. 1. iram ex concurſu multarum paſſionum generari: non enim inſurgit motus iræ niſi propter aliquam triſtitiam, de malo illato conceptam, & niſi adſit deſiderium, & ſpes vlciſcendi. Vnde ſi fuerit multùm excellens perſona quæ nocumentum intulit, adeò vt non ſit ſpes vindictæ, non inſurgit ira; ſed tantùm triſtitiā. Atque hoc ſenſu S. Doctor art. 3. ad 3. explicat iram componi ex triſtitia, & deſiderio, iuxta Gregorium Nyſſenum, & Damaſcenum, non ſicut ex partibus, ſed ſicut ex cauſis.

Ex parte verò illius qui ad iram prouocat, deriſio, contumelia, detractio, bonorum ablatio, aliaque eiuſmodi quibus iniuria, vel incommodum infertur, inter cauſas iræ numerari poſſunt. Verùm S. Thomas quæſt. 47. art. 2. contendit omnes cauſas iræ reduci ad paruipenſionem ſeu contemptum, quod probat, quia non iraſcimur niſi ob iniuriam iniuſtè acceptam; at tripliciter poteſt nobis iniuria inferri, ſcilicet ex ignorantia, ex paſſione, & ex electione ſeu malitia deliberata: quod autem fit ex ignorantia, vel paſſione, non magnam habet rationem in-

iuriæ;ſed quod fit ex electione ſeu malitia,quia id ex contemptu procedit. Vnde maximè in eos, qui hoc tertio modo nobis nocent, iraſcimur; in alios verò non iraſcimur, aut minùs iraſcimur.

Ex dictis collige 1. quò quis in gradu excellentiori conſtitutus eſt,eò magis illum ad iram, ob acceptam iniuriam prouocari;quia tunc maior eſt contemptus. Interdum tamen oppoſitum contingit; nam videmus homines defectibus ſubiacentes, faciliùs lædi, & contriſtari, & conſequenter magis ad iram prouocari: quò fit vt infirmi faciliùs iraſcantur,quàm ſani; ſenes, quàm iuuenes; mulieres, quàm viri, vt ſumitur ex art. 3.

Collige 2. quò qui paruipendit,vtilior eſt,eò maiorem per ſe loquendo iram in offenſo excitari; quia vt traditur art. 4. indigna deſpectio eſt maximè prouocatiua iræ: at ſicut quò aliquis eſt maior, eò indignius deſpicitur, ita & quò aliquis eſt minor, eò indignius deſpicit: & ideò nobiles grauiter iraſcuntur, ſi deſpiciantur à ruſticis, domini à ſeruis,ſapientes ab inſipientibus.

Quæritur 4. quinam ſint effectus iræ. Reſpondeo quatuor afferri à S. Doctore,quæſt. 48. per quatuor articulos, in quorum primo ſtatuit iram cauſare delectationem, quod probat quia ex Philoſopho 7. Ethic. cap. 12. delectationes maximè corporales & ſenſibiles ſunt medicinæ quædam contra triſtitiam, & ideò eò delectatio magis percipitur, quò per illam adhibetur remedium maiori triſtitiæ, vel anxietati,vt patet quod eo delectabilior eſt potus,quo magis quis ſitit. Ira autem inſurgit ex aliqua iniuria accepta contriſtante, cui remedium adhibetur per vindictam, & ideò ad præſentiam

vindictæ delectatio ſequitur, eóque maior quò maior fuit triſtitia.

Art. 2. docet iram cauſare feruorem circa cor, quod probat, quia corporalis tranſmutatio, quæ eſt in paſſionibus animæ, proportionatur motui appetitus: at quilibet appetitus etiam naturalis, fortiùs tendit in ſibi contrarium, ſi fuerit præſens, vt patet in aqua, quæ cùm calefacta eſt, magis congelatur. Ira autem cauſatur ex aliqua iniuria illata, ſicut ex quodam contrario præſente; adeóque vehementer accenditur ad repellendam talem iniuriam. Et quia motus iræ non eſt per modum retractionis, cui proportionatur frigus; ſed per modum inſecutionis, cui calor proportionatur, conſequenter ira cauſat quendam feruorem ſanguinis & ſpirituum circa cor.

Vnde in reſp. ad 1. notat illud eſſe diſcrimen inter feruorem amoris, & iræ, quod prior eſt cum quadam dulcedine & lenitate; eſt enim in bonum amatum, & ideò aſſimilatur calori aëris & ſanguinis; propter quod qui temperamento ſunt ſanguineo, ad amorem magis ſunt procliues; feruor autem iræ eſt cum amaritudine ad conſumendum, quia tendit ad punitionem contrarij; vnde ira aſſimilatur calori ignis & choleræ, imò procedit ex euaporatione fellis, & ideo fellea nominatur.

Art. 3. docet iram maxime impedire vſum rationis: Quia etſi ratio non vtatur organo corporeo in ſuo proprio actu, quia tamen indiget ad agendum quibuſdam viribus ſenſitiuis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, hinc fit vt perturbationes corporales iudicium rationis impediant, ſicut patet in ebrietate, & ſomno. Quare cùm ira excitet maximas perturbationes corporales circa cor, inde ſequitur eam ma-

ximè inter omnes paſſiones impedire iudicium rationis. Nec refert quòd ira ſit cum ratione, vt ſuprà diximus; hoc enim intelligitur de iræ initio, ſiquidem poſt excitatam nimiam caloris commotionem, iudicium rationis perturbatur.

Art. 4. docet taciturnitatem ab ira cauſari, quia perturbatio iræ vſque ad exteriora membra perducitur, & maximè vſque ad illa in quibus expreſſiùs elucet veſtigium cordis, ſicut in oculis, in facie, & in lingua. Vnde ſicut ait Gregor. à S. Thoma art. 2. relatus: *Lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi.* Poteſt ergo eſſe tãta perturbatio iræ, vt omnino impediatur lingua ab vſu loquendi, & tunc ſequitur taciturnitas. Quod non obſtat quominus ira non adeò vehementer commoti, multa verba effutiant. Imò in Euangel. Matthæi cap. 5. notantur varij iræ gradus, per varia verba contumelioſa quæ in proximum iactantur.

LIBER III.

DE VIRTVTIBVS Moralibus.

Suppoſitis iis quæ in Metaphyſica dicta ſunt de habitibus in genere, reliquum eſt vt hoc loco de virtutibus moralibus diſſeramus. Ac primò earum rationem generatim expendemus, tum verò de ſpeciebus virtutis moralis, videlicet Prudentia, Iuſtitia, Fortitudine, & Temperantia ſigillatim verba faciemus.

CAPVT PRIMVM.

DE NATVRA, ET CAVSIS Virtutum moralium.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, exiſtentia, & eſſentia Virtutis Moralis.

PRÆMONEO I. Nomine virtutis interdum ſignificari quamcunque vim & facultatem agendi; quo ſenſu agunt Medici de virtutibus herbarum, & medicamentorum: hîc verò ſtrictiùs ſumi pro quadam perfectione potentiis rationalibus ſu-

peraddita, qua homo inclinatur ad operationes rectæ rationi ſeu honeſtati conſentaneas; quomodo iuſtitia & temperantia dicuntur virtutes morales.

Præmoneo 2. non dubitari de exiſtentia virtutis moralis; conſtat enim Iuſtitiam, Fortitudinem, Temperantiam, ſimileſque virtutes quæ morales appellantur, non in ſolis libris extare; ſed homines non paucos reperiri quos meritò iuſtos, fortes, temperantes, &c. nuncupamus, quod ab iis eiuſmodi virtutum actus frequenter, & cum facilitate eliciantur. His poſitis

Quæritur 1. ſub quo rerum genere virtus moralis conſtitui debeat. Reſpondeo eam conſtitui ſub genere habitus. Probatur ex 2. Ethic. cap. 5. vbi Philoſophus oſtendit virtutes neque eſſe actus, neque facultates ſeu potentias, vnde concludit neceſſariò eſſe habitus. Confirmatur, quia virtus non eſt quid citò tranſiens; ſed poſt actum permanet, etiam in dormientibus; aliàs virtutis opus intermittentes illicò à virtute exciderent, quod non contingit. At non eſt ſubſtantia hominis, vel aliqua illius potentia naturalis, quia iis omnibus remanentibus, virtus deſtrui poteſt. Supereſt ergo vt ſit quidam habitus potentiis ſuperadditus, quo in bonum honeſtum inclinentur.

Obiicies, virtus & vitium ex Ariſt. 7. Phyſic. tex. 17. ſunt ad aliquid, ſeu dicunt relationem; ergo non ſunt de genere habitus: ſequela patet, quia habitus eſt qualitas, non relatio. Reſpondeo hoc argumento nihil concludi, quia vel agitur eo loco de virtute propriè ſumpta, vt de ea hîc agimus, vel de virtute latè & impropriè ſpectata, vt ſignificat bonum habitum corporis, qualis eſt ſanitas: ſi ibi agitur de virtute priori modo, ſic virtus dicit relationem

tranſcendentalem, quatenùs intrinſecè tribuit ſubiecto inclinationem ad actum honeſtum; at relatio tranſcendentalis vagatur per omnes categorias, adeóque bene cohærere poteſt cum habitu. Si verò Ariſt. tractat de virtute poſteriori ſenſu, obiectio allata adhuc minùs vrget contra nos, cùm agamus de virtute animi, & præterea virtus illa corporis non ſit formaliter relatio; ſed conſiſtat in certa partium diſpoſitione, ex qua oritur quædam habitudo ſeu relatio inter illas.

Quæritur 2. quænam ſit differentia qua virtus moralis in ſe formaliter conſtituitur, & ab aliis habitibus diſtinguitur. Reſpondeo differentiam virtutis moralis conſtitutiuam & diſtinctiuam eſſe, vt rectè afficiat hominem in ordine ad actum honeſtum eliciendum. Sicut enim virtus ſumpta generatim pro facultate agendi, rectè afficit ſubiectum ad eliciendas operationes ſuæ naturæ conſentaneas; & ſpeciatim ſumpta pro virtute intellectuali, eſt habitus diſponens hominem ad eliciendas operationes homini, vt eſt intellectu præditus, congruentes; ita ſumpta ſtrictè pro habitu morali, hominem rectè diſponit ad actiones, iuxta dictamen rectæ rationis ſeu honeſtatis eliciendas.

Vnde virtus moralis definiri poteſt, habitus tribuens homini inclinationem ad rectè & ſecundùm honeſtatem operandum. Et per priorem particulam virtus moralis diſtinguitur ab iis omnibus quæ non ſunt habitus, etſi fortè inclinent ad bonum honeſtum; quo ſenſu ex communi ſententia, ſunt in natura hominis implantata quædam ſemina honeſtatis moralis, etiam ſecluſo quocunque habitu. Per poſteriorem verò diſtinguitur ab omnibus aliis habitibus acquiſitis, cùm alij ad malum, vt habitus vitioſi,

alij ad verum, vt intellectus, ſapientia, ſcientia, prudentia, & ars; alij modò ad verum, modò ad falſum, vt fides humana, & opinio inclinent.

ARTICVLVS II.

Quædam corollaria continens.

EX dictis intelligis 1. allatam definitionem virtutis non multum diſcrepare ab iis quæ ex Ariſt. circumferuntur, quarum prima, ſumpta ex 2. Ethic. cap. 6. ita habet; *Virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* Hoc enim rectè virtuti morali competit, quatenùs hominem, in quo eſt, inclinat ad actus bonos & honeſtos eliciendos

Secunda ſumitur ex eodem capite, ſicque concipitur, *Virtus eſt habitus electiuus, in mediocritate quoad nos poſitus, prout recta ratio & vir prudens præſcripſerit.* Dicitur 1. *habitus electiuus*, quia voluntatem, cuius proprium eſt ob innatam libertatem eligere, mouet ad rectè eligendum.

Dicitur 2. *in mediocritate poſitus*, quia cùm vitia à mediocritate recedant; vt patet in auaritia, & prodigalitate, virtus in mediocritate conſiſtit, vt neque deficiat, neque excedat; vt in liberalitate perſpicuum eſt.

Dicitur 3. *quoad nos, &c.* quia cùm mediocritas, quam virtus ſectari debet, non ſit ex natura rei definita, imò quod reſpectu vnius excedit, in alio deficiat, vt patet in cibo & potu, cuius mediocritatem temperantia amplectitur, hinc fit vt mediocritas illa iuxta rectam rationem, & prudentis arbitrium ſpectatis circunſtantiis, determinari debeat. Et per has particulas declaratur, quonam ſit illud bonum hone-

ſtum in quod virtus moralis,iuxtà noſtram definitionem inclinat; quod ſcilicet in mediocritate prudenter perſcripta conſtitutum eſt.

Intelligis 2. virtutem moralem ita per ſe tendere ad bonum, vt nequeat habere actum malum, adeóque virtute neminem poſſe malè vti, vt ait Aug. lib. 2. de libero arb. cap. 19. Quod non tantùm ita intelligendum eſt, vt actus malus formaliter quâ malus, non poſſit à virtute procedere; ſed etiam ita vt ne quidem actus malus materialiter ſpectatus, ab ea fluere poſſit, vndecunque malus ſit; vt ſi actus liberalitatis ad vanam gloriam tendat. Et hoc apertè ſumitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 55. art. 4. ad 5. cùm ait, virtute poſſe aliquem malè vti tanquam obiecto, vt cùm malè ſentit de virtute, cùm odit eam, vel ſuperbit de ea; non autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet quod actus virtutis ſit malus.

Ratio autem eſt, quia cùm virtus moralis ſit habitus ex ſe intrinſecè inclinans ad actum bonum & honeſtum, repugnat quòd ſit cauſa effectiua actus praui & inhoneſti; cùm ad talem actum non poſſit voluntatem inclinare, nec vllum actum cauſet niſi illum ad quem inclinat. Confirmatur; quia habitus non inclinat niſi ad actus iis ſimiles à quibus productus eſt; at virtus moralis non poteſt produci niſi per actus bonos, ergo nec niſi ad actus bonos tendere poteſt. Quare non ſufficit quòd actus aliquis dicatur malus tantùm ex circunſtantia, talis enim actus nequaquam bonus eſt; ſed eſt ſimpliciter malus, adeóque virtutis partus eſſe non poteſt.

Intelligis 3. cùm ſit de eſſentia virtutis moralis, hominem inclinare ad bonum honeſtum, rectæque rationi conſentaneum, eos decipi qui putant hoc illi non competere niſi accidentariò,

ita vt idem habitus qui fertur in bonum, poſſit ferri in malum, & vice verſa; & conſequenter habitus bonus in malum, & malus in bonum flecti poſſit, mutato reſpectu illius accidentali ſiue conformitatis, ſiue difformitatis ad rectam rationem. Hoc enim manifeſtè ex dictis refellitur; ſiquidem eſſentiæ rerum immutari non poſſunt, quare cùm quilibet habitus eſſentialiter inclinet ad actus iis ſimiles à quibus productus eſt, repugnat quòd qui per bonos actus productus eſt; inclinet ad malos, aut qui per malos genitus eſt, ad bonos inducat; adeóque quod fiat mutatio habitus è bono in malum, aut contra è malo in bonum.

Nec refert quòd ille qui, ex erroneo iudicio, acquiſiuit per varios actus habitum abſtinentiæ, poſſit facilè poſtea abſtinere ex prudenti rationis dictamine: hoc enim non inde oritur: quòd idem ille habitus abſtinentiæ, quem ex errore comparauit, eum moueat & inclinet ad abſtinendum ex recta ratione; ſed ex eo quòd ſubiugatis per priorem temperantiam motibus, ad intemperantiam impellentibus, ſicque aliquo modo iam diſpoſitus ad abſtinendum, faciliùs acquirit nouum habitum ad abſtinendum bene, quàm qui nullo modo abſtinens eſt: ſicut ille qui antè fuit prodigus, faciliùs acquirit habitum liberalitatis, quàm qui auarus erat.

ARTICVLVS III.

De cauſis virtutum moralium formali, & materiali, ſeu ſubiectiua.

QVæritur 1. quænam ſit cauſa formalis virtutum moralium. Reſpondeo nullum eſſe poſſe dubium de hac cauſa, quia cùm

virtus ſit in genere habitus, & habitus in genere qualitatis, omniſque qualitas ſit forma accidentalis ſubiecti quod afficit, hinc ſequitur nullam eſſe proprie cauſam formalem virtutis moralis, cùm non detur forma formæ.

Quia tamen eſſentia rei interdum dicitur forma intrinſeca illius, hinc dici poteſt virtutis moralis formam intrinſecam eſſe quidditatem & eſſentiam illius: & quia habitus ſumit etiam ſpeciem per ordinem ad obiectum, quod propterea habet quandam rationem formæ, addi poteſt obiectum in quod tendit, eſſe formam illius extrinſecam.

Quæritur 2. quænam ſit cauſa materialis ſeu ſubiectiua virtutum moralium, quod non debet intelligi de ſubiecto quod, ſeu mediato, cùm conſtet eiuſmodi ſubiectum eſſe hominem; ſed de ſubiecto quo, ſeu de potentia naturali cui virtus immediatè inhæret.

Reſpondeo & dico 1. *Prudentiam qua inter virtutes morales nominatur, eſſe in intellectu.* Probatur; nam omnes habitus intellectuales reſident in intellectu cùm intellectuales dicantur, quia in intellectu reſident, ſiue quia intellectum effectiuè iuuant ad intelligendum, quo ipſo debent eſſe ſubiectiuè in intellectu; ſicut ſpecies intelligibiles in eodẽ reſident, quia intellectionem effectiuè cum illo producunt. Atqui prudentia inter habitus intellectiuos conſtituitur, vt patet ex dictis de habitibus in Metaphyſica: & breuiter confirmatur, quia eſt virtus qua homo dirigitur in actibus ſuis; at hominem dirigere in actibus ſuis non ſpectat niſi ad habitum cognoſcitiuum, adeóque in intellectu exiſtentem: ergo prudentia eſt ſubiectiuè in intellectu.

Obiicies, prudentia eſt virtus moralis; at virtus moralis debet reſidere in voluntate, quia

hæc eſt principium actuum moralium;ergo prudentia eſt in voluntate. Reſpondeo virtutem dupliciter dici moralem,primò quatenùs per ſe & intrinſecè inclinat ad eliciendum actum moralem; ſecundò quatenùs extrinſecè ordinat & dirigit actum moralem: virtus quæ eſt moralis priori modo, debet reſidere in voluntate, quæ verò poſteriori, cuiuſmodi eſt prudentia, in intellectu.

Dico 2. *Alias virtutes morales nempe iuſtitiam, fortitudinem, & temperantiam eſſe in voluntate.* Id omnes concedunt de iuſtitia, quæ propterea definiri ſolet: *Conſtans & perpetua voluntas ius ſuum cuique tribuendi.* Maior autem eſt difficultas de aliis, quia nonnulli ponunt illud diſcrimen inter iuſtitiam & illas,quod iuſtitia, cùm hominem ordinet ad alium,illius bonum procurando,debet reſidere in voluntate; aliæ verò, quia hominem ordinant ad ſeipſum, paſſiones illius frænando, in appetitu ſenſitiuo, qui eſt ſedes paſſionum, reponi debent.

Oppoſitum tamen eſt probabilius, quia illa potentia eget habitu ad aliquem actum,quæ experitur difficultatem in actu illo eliciendo: atqui voluntas experitur difficultatem in operibus fortitudinis, & temperantiæ; ergo indiget iis virtutibus ad ſuperandam eiuſmodi difficultatem,adeóque in ea reponi debent. Maior patet ex dictis de habitibus in genere; minor verò ſuadetur,quia experientia ſatis conſtat nos in bonum ſenſibile vehementer propendere, & à malo ſenſibili quam maximè abhorrere, adeóque non ſine graui difficultate à bonis ſenſibilibus temperare,& mala ſenſibilia aggredi:quare ad ſuperandas iſtas difficultates indigemus habitibus temperantiæ,& fortitudinis, quorum auxilio à voluptatibus ſenſibilibus abſtinea-

ARTICVLVS IV.

De cauſis virtutum moralium effectiua, & finali.

QVæritur 1. quænam ſit cauſa efficiens virtutum moralium.

Reſpondeo & dico 1. *Virtutes morales non eſſe nobis à natura congenitas.* Probatur tum ex Ariſt. 2. Ethic. cap. 1. tum quia ſi eſſent à natura congenitæ, non eſſet neceſſe illas per actuum repetitionem comparare: cùm tamen experiamur nos eiuſmodi virtutibus carere, niſi ſedulò per multiplices actus in earum ſtudium incumbamus: ſicut enim nemo euadit Philoſophus, aut pictor, niſi rebus Phyſicis, & picturæ gnauiter operam dederit; ita vt quis ſit fortitudinis, vel temperantiæ habitu præditus, debet fortiter, & temperatè ſe gerere.

Tum quia ſi virtutes nobis eſſent à natura congenitæ, non poſſemus eas abiicere, & habitus vitiorum oppoſitos comparare: at experientia conſtat multos abiectis virtutibus moralibus, vitia oppoſita ſectari: ergo ſignum eſt habitus virtutum moralium non eſſe nobis à natura congenitos.

Ex quo patet virtutes morales non eſſe nobis naturales, ſi per naturale illud intelligatur quod eſt à natura congenitum, aut etiam quod ſpõte & ſine vllo labore naturæ aduenit. Quanquam ſecùs dicendum ſit, ſi illud dicatur naturale, quod naturæ conueniens eſt, aut ad quod natura inclinat; quo ſenſu dici ſolet ſemina quædam virtutum eſſe nobis naturaliter inſerta, quatenùs principia generalia morum per lumen rationis cognoſcimus, per voluntatis inclina-

tionem in amorem virtutis propendemus, & etiam per naturale corporis temperamentum ad hanc, vel illam virtutem facilè acquirendam aptamur. De quo videri poteſt S. Thomas 1. 2. quæſt. 63. art. 1. vbi concludit, virtutes morales de quibus hic agimus, eſſe nobis à natura ſecundùm aptitudinem, & inchoationem, non autem ſecundùm perfectionem: virtutes verò Theologicas nempe fidem, ſpem, & charitatem eſſe nobis totaliter ab extrinſeco; quia cùm ſint ordinis planè diuini & ſupernaturalis, non niſi à Deo per infuſionem haberi poſſunt.

Dico 2. *Virtutes morales per multorum actuum repetitionem in nobis produci.* Probatur experientia, nam poſt elicitos multos actus fortitudinis, & temperantiæ, experimur nos magnam facilitatem conſequi ad ſimiles actus deinceps eliciendos; ea autem facilitas non poteſt oriri niſi ex acquiſitione fortitudinis, & temperantiæ habitualis, ergo eiuſmodi virtutes eo modo acquiruntur. Confirmatur; nam cùm per actus acquiramus habitus aliquos, vt omnes fatentur, & patet ex dictis vbi de habitibus in genere, & ſpeciatim conſtet nos per actus prauos cõtrahere habitus vitioſos, non poteſt negari quin actus temperantiæ & fortitudinis ſint ex ſe apti ad habitus ſimiles generandos; adeoque quin illos generent. Aliàs cum habitus illi non ſint nobis innati, ſi per actus noſtros acquiri non poſſent, dicendum eſſet eos diuinitùs infundi, ſicque eſſent virtutes infuſæ, non acquiſitæ, contra communem omnium ſententiam.

Nota 1. ex S. Thoma quæſt. citata art. 2. cùm bonum hominis ſecundùm aliquam regulam conſideretur, & duplex ſit regula boni humani, nimirum ratio ſeu lex diuina, & ratio humana, quarum illa eſt ſuperior, & ad plura

LIBER III.

DE VIRTVTIBVS Moralibus.

Suppoſitis iis quæ in Metaphyſica dicta ſunt de habitibus in genere, reliquum eſt vt hoc loco de virtutibus moralibus diſſeramus. Ac primò earum rationem generatim expendemus, tum verò de ſpeciebus virtutis moralis, videlicet Prudentia, Iuſtitia, Fortitudine, & Temperantia ſigillatim verba faciemus.

CAPVT PRIMVM.

DE NATVRA, ET CAVSIS Virtutum moralium.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, exiſtentia, & eſſentia Virtutis Moralis.

PRÆMONEO I. Nomine virtutis interdum ſignificari quamcunque vim & facultatem agendi; quo ſenſu agunt Medici de virtutibus herbarum, & medicamentorum: hîc verò ſtrictiùs ſumi pro quadam perfectione potentiis rationalibus ſu-

peraddita, qua homo inclinatur ad operationes rectæ rationi ſeu honeſtati conſentaneas; quomodo iuſtitia & temperantia dicuntur virtutes morales.

Præmoneo 2. non dubitari de exiſtentia virtutis moralis; conſtat enim Iuſtitiam, Fortitudinem, Temperantiam, ſimileſque virtutes quæ morales appellantur, non in ſolis libris extare; ſed homines non paucos reperiri quos meritò iuſtos, fortes, temperantes, &c. nuncupamus, quod ab iis eiuſmodi virtutum actus frequenter, & cum facilitate eliciantur. His poſitis

Quæritur 1. ſub quo rerum genere virtus moralis conſtitui debeat. Reſpondeo eam conſtitui ſub genere habitus. Probatur ex 2. Ethic. cap. 5. vbi Philoſophus oſtendit virtutes neque eſſe actus, neque facultates ſeu potentias, vnde concludit neceſſariò eſſe habitus. Confirmatur, quia virtus non eſt quid citò tranſiens; ſed poſt actum permanet, etiam in dormientibus; aliàs virtutis opus intermittentes illicò à virtute exciderent, quod non contingit. At non eſt ſubſtantia hominis, vel aliqua illius potentia naturalis, quia iis omnibus remanentibus, virtus deſtrui poteſt. Supereſt ergo vt ſit quidam habitus potentiis ſuperadditus, quo in bonum honeſtum inclinentur.

Obiicies, virtus & vitium ex Ariſt. 7. Phyſic. tex. 17. ſunt ad aliquid, ſeu dicunt relationem; ergo non ſunt de genere habitus: ſequela patet, quia habitus eſt qualitas, non relatio. Reſpondeo hoc argumento nihil concludi, quia vel agitur eo loco de virtute propriè ſumpta, vt de ea hîc agimus, vel de virtute latè & impropriè ſpectata, vt ſignificat bonum habitum corporis, qualis eſt ſanitas: ſi ibi agitur de virtute priori modo, ſic virtus dicit relationem

tranſcendentalem, quatenùs intrinſecè tribuit ſubiecto inclinationem ad actum honeſtum; at relatio tranſcendentalis vagatur per omnes categorias, adeóque bene cohærere poteſt cum habitu. Si verò Ariſt. tractat de virtute poſteriori ſenſu, obiectio allata adhuc minùs vrget contra nos, cùm agamus de virtute animi, & præterea virtus illa corporis non ſit formaliter relatio; ſed conſiſtat in certa partium diſpoſitione, ex qua oritur quædam habitudo ſeu relatio inter illas.

Quæritur 2. quænam ſit differentia qua virtus moralis in ſe formaliter conſtituitur,& ab aliis habitibus diſtinguitur. Reſpondeo differentiam virtutis moralis conſtitutiuam & diſtinctiuam eſſe, vt rectè afficiat hominem in ordine ad actum honeſtum eliciendum. Sicut enim virtus ſumpta generatim pro facultate agendi, rectè afficit ſubiectum ad eliciendas operationes ſuæ naturæ conſentaneas; & ſpeciatim ſumpta pro virtute intellectuali, eſt habitus diſponens hominem ad eliciendas operationes homini,vt eſt intellectu præditus, congruentes;ita ſumpta ſtrictè pro habitu morali,hominem rectè diſponit ad actiones, iuxta dictamen rectæ rationis ſeu honeſtatis eliciendas.

Vnde virtus moralis definiri poteſt,habitus tribuens homini inclinationem ad rectè & ſecundùm honeſtatem operandum. Et per priorem particulam virtus moralis diſtinguitur ab iis omnibus quæ non ſunt habitus,etſi fortè inclinent ad bonum honeſtum;quo ſenſu ex communi ſententia,ſunt in natura hominis implantata quædam ſemina honeſtatis moralis, etiam ſecluſo quocunque habitu. Per poſteriorem verò diſtinguitur ab omnibus aliis habitibus acquiſitis, cùm alij ad malum, vt habitus vitioſi,

alij ad verum, vt intellectus, ſapientia, ſcientia, prudentia, & ars; alij modò ad verum, modò ad falſum, vt fides humana, & opinio inclinent.

ARTICVLVS II.

Quædam corollaria continens.

EX dictis intelligis 1. allatam definitionem virtutis non multum diſcrepare ab iis quæ ex Ariſt. circumferuntur, quarum prima, ſumpta ex 2. Ethic. cap. 6. ita habet; *Virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* Hoc enim rectè virtuti morali competit, quatenùs hominem, in quo eſt, inclinat ad actus bonos & honeſtos eliciendos.

Secunda ſumitur ex eodem capite, ſicque concipitur, *Virtus eſt habitus electiuus, in mediocritate quoad nos poſitus, prout recta ratio & vir prudens præſcripſerit.* Dicitur 1. *habitus electiuus*, quia voluntatem, cuius proprium eſt ob innatam libertatem eligere, mouet ad rectè eligendum.

Dicitur 2. *in mediocritate poſitus*, quia cùm vitia à mediocritate recedant; vt patet in auaritia, & prodigalitate, virtus in mediocritate conſiſtit, vt neque deficiat, neque excedat; vt in liberalitate perſpicuum eſt.

Dicitur 3. *quoad nos, &c.* quia cùm mediocritas, quam virtus ſectari debet, non ſit ex natura rei definita, imò quod reſpectu vnius excedit, in alio deficiat, vt patet in cibo & potu, cuius mediocritatem temperantia amplectitur, hinc fit vt mediocritas illa iuxta rectam rationem, & prudentis arbitrium ſpectatis circunſtantiis, determinari debeat. Et per has particulas declaratur, quonam ſit illud bonum hone-

ſtum in quod virtus moralis,iuxtà noſtram definitionem inclinat; quod ſcilicet in mediocritate prudenter perſcripta conſtitutum eſt.

Intelligis 2. virtutem moralem ita per ſe tendere ad bonum, vt nequeat habere actum malum, adeóque virtute neminem poſſe malè vti, vt ait Aug. lib. 2. de libero arb. cap. 19. Quod non tantùm ita intelligendum eſt, vt actus malus formaliter quà malus, non poſſit à virtute procedere; ſed etiam ita vt ne quidem actus malus materialiter ſpectatus, ab ea fluere poſſit, vndecunque malus ſit; vt ſi actus liberalitatis ad vanam gloriam tendat. Et hoc apertè ſumitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 55. art. 4. ad 5. cùm ait, virtute poſſe aliquem malè vti tanquam obiecto, vt cùm malè ſentit de virtute, cùm odit eam, vel ſuperbit de ea; non autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet quod actus virtutis ſit malus.

Ratio autem eſt, quia, cùm virtus moralis ſit habitus ex ſe intrinſecè inclinans ad actum bonum & honeſtum, repugnat quòd ſit cauſa effectiua actus praui & inhoneſti; cùm ad talem actum non poſſit voluntatem inclinare, nec vllum actum cauſet niſi illum ad quem inclinat. Confirmatur; quia habitus non inclinat niſi ad actus iis ſimiles à quibus productus eſt; at virtus moralis non poteſt produci niſi per actus bonos, ergo nec niſi ad actus bonos tendere poteſt. Quare non ſufficit quòd actus aliquis dicatur malus tantùm ex circunſtantia, talis enim actus nequaquam bonus eſt; ſed eſt ſimpliciter malus, adeóque virtutis partus eſſe non poteſt.

Intelligis 3. cùm ſit de eſſentia virtutis moralis, hominem inclinare ad bonum honeſtum, rectæque rationi conſentaneum, eos decipi qui putant hoc illi non competere niſi accidentariò,

ita vt idem habitus qui fertur in bonum, poſſit ferri in malum, & vice verſa; & conſequenter habitus bonus in malum, & malus in bonum flecti poſſit, mutato reſpectu illius accidentali ſiue conformitatis, ſiue difformitatis ad rectam rationem. Hoc enim manifeſtè ex dictis refellitur; ſiquidem eſſentiæ rerum immutari non poſſunt, quare cùm quilibet habitus eſſentialiter inclinet ad actus iis ſimiles à quibus productus eſt, repugnat quòd qui per bonos actus productus eſt; inclinet ad malos, aut qui per malos genitus eſt, ad bonos inducat; adeóque quòd fiat mutatio habitus è bono in malum, aut contra è malo in bonum.

Nec refert quòd ille qui, ex erroneo iudicio, acquiſiuit per varios actus habitum abſtinentiæ, poſſit facilè poſtea abſtinere ex prudenti rationis dictamine: hoc enim non inde oritur: quòd idem ille habitus abſtinentiæ, quem ex errore comparauit, eum moueat & inclinet ad abſtinendum ex recta ratione; ſed ex eo quòd ſubiugatis per priorem temperantiam motibus, ad intemperantiam impellentibus, ſicque aliquo modo iam diſpoſitus ad abſtinendum, faciliùs acquirit nouum habitum ad abſtinendum bene, quàm qui nullo modo abſtinens eſt: ſicut ille qui antè fuit prodigus, faciliùs acquirit habitum liberalitatis, quàm qui auarus erat.

ARTICVLVS III.

De cauſis virtutum moralium formali, & materiali, ſeu ſubiectiua.

Quæritur 1. quænam ſit cauſa formalis virtutum moralium. Reſpondeo nullum eſſe poſſe dubium de hac cauſa, quia cùm

virtus ſit in genere habitus, & habitus in genere qualitatis, omniſque qualitas ſit forma accidentalis ſubiecti quod afficit, hinc ſequitur nullam eſſe proprie cauſam formalem virtutis moralis, cùm non detur forma formæ.

Quia tamen eſſentia rei interdum dicitur forma intrinſeca illius, hinc dici poteſt virtutis moralis formam intrinſecam eſſe quidditatem & eſſentiam illius: & quia habitus ſumit etiam ſpeciem per ordinem ad obiectum, quod propterea habet quandam rationem formæ, addi poteſt obiectum in quod tendit, eſſe formam illius extrinſecam.

Quæritur 2. quænam ſit cauſa materialis ſeu ſubiectiua virtutum moralium, quod non debet intelligi de ſubiecto quod, ſeu mediato, cùm conſtet eiuſmodi ſubiectum eſſe hominem; ſed de ſubiecto quo, ſeu de potentia naturali cui virtus immediatè inhæret.

Reſpondeo & dico 1. *Prudentiam qua inter virtutes morales nominatur, eſſe in intellectu.* Probatur; nam omnes habitus intellectuales reſident in intellectu cùm intellectuales dicantur, quia in intellectu reſident, ſiue quia intellectum effectiuè iuuant ad intelligendum, quo ipſo debent eſſe ſubiectiuè in intellectu; ſicut ſpecies intelligibiles in eodē reſident, quia intellectionem effectiuè cum illo producunt. Atqui prudentia inter habitus intellectiuos conſtituitur, vt patet ex dictis de habitibus in Metaphyſica: & breuiter confirmatur, quia eſt virtus qua homo dirigitur in actibus ſuis; at hominem dirigere in actibus ſuis non ſpectat niſi ad habitum cognoſcitiuum, adeóque in intellectu exiſtentem; ergo prudentia eſt ſubiectiuè in intellectu.

Obiicies, prudentia eſt virtus moralis; at virtus moralis debet reſidere in voluntate, quia

hæc eſt principium actuum moralium; ergo prudentia eſt in voluntate. Reſpondeo virtutem dupliciter dici moralem, primò quatenùs per ſe & intrinſecè inclinat ad eliciendum actum moralem; ſecundò quatenùs extrinſecè ordinat & dirigit actum moralem: virtus quæ eſt moralis priori modo, debet reſidere in voluntate, quæ verò poſteriori, cuiuſmodi eſt prudentia, in intellectu.

Dico 2. *Alias virtutes morales nempe iuſtitiam, fortitudinem, & temperantiam eſſe in voluntate.* Id omnes concedunt de iuſtitia, quæ propterea definiri ſolet: *Conſtans & perpetua voluntas ius ſuum cuique tribuendi.* Maior autem eſt difficultas de aliis, quia nonnulli ponunt illud diſcrimen inter iuſtitiam & illas, quod iuſtitia, cùm hominem ordinet ad alium, illius bonum procurando, debet reſidere in voluntate; aliæ verò, quia hominem ordinant ad ſeipſum, paſſiones illius frænando, in appetitu ſenſitiuo, qui eſt ſedes paſſionum, reponi debent.

Oppoſitum tamen eſt probabilius, quia illa potentia eget habitu ad aliquem actum, quæ experitur difficultatem in actu illo eliciendo: atqui voluntas experitur difficultatem in operibus fortitudinis, & temperantiæ; ergo indiget iis virtutibus ad ſuperandam eiuſmodi difficultatem, adeóque in ea reponi debent. Maior patet ex dictis de habitibus in genere; minor verò ſuadetur, quia experientia ſatis conſtat nos in bonum ſenſibile vehementer propendere, & à malo ſenſibili quam maximè abhorrere, adeóque non ſine graui difficultate à bonis ſenſibilibus temperare, & mala ſenſibilia aggredi: quare ad ſuperandas iſtas difficultates indigemus habitibus temperantiæ, & fortitudinis, quorum auxilio à voluptatibus ſenſibilibus abſtineat

mus, & mortis pericula ſubeamus.

Nec dicas ſatis eſſe, quod habitus illi conſtituantur in appetitu ſenſitiuo, quia difficultas oritur ab illo, non à voluntate, cum bona ſenſibilia huius non ſint obiectum, ſed illius. Ne, inquam, id dicas, quia etſi bona ſenſibilia non ſint obiectum voluntatis, vt eſt facultas ſpiritualis; ſunt tamen quatenùs voluntas eſt appetitus vniuerſalis hominis, qui in totum illius bonũ tam ſenſibile, quàm non ſenſibile fertur. Quare etſi ponendus ſit aliquis habitus in appetitu ſenſitiuo, ad reprimendam illius difficultatem, id non impedit quin alius ſit conſtituendus in voluntate, iſque nobilior; eo quod voluntas quia ſequitur ductum rationis, poteſt ferri in obiectum ſub ratione boni honeſti, non autem appetitus ſenſitiuus, qui cùm ſola phantaſia ducatur, in ſola obiecta ſenſibilia ferri poteſt. Quò ſit vt habitus qui ponitur in appetitu ſenſitiuo, non ſit propriè virtus; ſed ille tantùm qui in voluntate conſtituitur, eo quod de ratione virtutis moralis eſt, vt feratur in obiectum quatenùs honeſtum. Accedit quòd ad voluntatem ſpectat regere appetitum, illiuſque paſſiones comprimere: quare eget diſtincto habitu, eoque excellentiori, quemadmodum eques eget habitu nobiliori ad regendum equum, quàm equus ad ſequendum equitis imperium.

Quòd ſi inſtes, equitem per ſe non indigere freno ad equitandum neceſſariò; ſed arte & dexteritate ad regendum equum, frenum verò eſſe neceſſarium tantùm ex parte equi, vt ſeſſoris iuſſa capeſſat: & ſimiliter ſolum appetitum indigere freno virtutis, vt ad arbitrium voluntatis flectatur, & ad voluntatem ſufficere quòd ex arte & rationis præſcripto appetitum moueat: Reſpondeo non eſſe quoad hoc parem ratio-

nem in equite, & voluntate; nam eques non ita iunctus eſt equo, vt id totum velit in quod equus fertur: ſi enim equus vult ſe in foueam præcipitem agere, idipſum non vult ſeſſor, qui proinde non eget freno, ſicut equus: at tanta eſt connexio & ſympathia inter voluntatem & appetitum ſenſitiuum, vt illa auidè feratur in bonum ſenſibile quod iſte amplectitur. Quare ne contra rationis dictamen aliquid eligat, in quod ille propendet, frenum virtutis moralis, quo eiuſmodi periculum euadat, ipſi neceſſarium eſt.

Obiicies 1. ex Ariſt. 3. Ethic. cap. 10. fortitudinem, & temperantiam eſſe in parte irrationali; at pars irrationalis non eſt voluntas, ſed appetitus ſenſitiuus. Reſponſio communis eſt, per partem irrationalem, à Philoſopho intelligi voluntatem, eo quod illa per ſe caret cognitione & ratione. Quod ex eo confirmatur, quia Ariſt. lib. 1. magnorum Moral. cap. 5. ponit etiam iuſtitiam in parte irrationali, quam tamen omnes in voluntate collocant.

Obiicies 2. actus fortitudinis, & temperantiæ complentur in appetitu ſenſitiuo; ergo ibi debent poni earum habitus. Reſpondeo hoc argumento æquè poſſe probari, virtutes fortitudinis, & temperantiæ reſidere in membris externis, cùm in illis conſummentur: Quare dico actus elicitos iſtarum virtutum perfici in voluntate; imperatos verò in appetitu ſenſitiuo, vel in membris corporeis.

ARTICVLVS IV.

De cauſis virtutum moralium effectiua, & finali.

QVæritur 1. quænam ſit cauſa efficiens virtutum moralium.

Reſpondeo & dico 1. *Virtutes morales non eſſe nobis à natura congenitas.* Probatur tum ex Ariſt. 2. Ethic. cap. 1. tum quia ſi eſſent à natura congenitæ, non eſſet neceſſe illas per actuum repetitionem comparare: cùm tamen experiamur nos eiuſmodi virtutibus carere, niſi ſedulò per multiplices actus in earum ſtudium incumbamus: ſicut enim nemo euadit Philoſophus, aut pictor, niſi rebus Phyſicis, & picturæ gnauiter operam dederit; ita vt quis ſit fortitudinis, vel temperantiæ habitu præditus, debet fortiter, & temperatè ſe gerere.

Tum quia ſi virtutes nobis eſſent à natura congenitæ, non poſſemus eas abiicere, & habitus vitiorum oppoſitos comparare: at experientia conſtat multos abiectis virtutibus moralibus, vitia oppoſita ſectari: ergo ſignum eſt habitus virtutum moralium non eſſe nobis à natura congenitos.

Ex quo patet virtutes morales non eſſe nobis naturales, ſi per naturale illud intelligatur quod eſt à natura congenitum, aut etiam quod ſpõte & ſine vllo labore naturæ aduenit. Quanquam ſecùs dicendum ſit, ſi illud dicatur naturale, quod naturæ conueniens eſt, aut ad quod natura inclinat; quo ſenſu dici ſolet ſemina quædam virtutum eſſe nobis naturaliter inſerta, quatenùs principia generalia morum per lumen rationis cognoſcimus, per voluntatis inclina-

tionem in amorem virtutis propendemus, & etiam per naturale corporis temperamentum ad hanc, vel illam virtutem facilè acquirendam aptamur. De quo videri poteſt S. Thomas 1. 2. quæſt. 63. art. 1. vbi concludit, virtutes morales de quibus hic agimus, eſſe nobis à natura ſecundùm aptitudinem, & inchoationem, non autem ſecundùm perfectionem: virtutes verò Theologicas nempe fidem, ſpem, & charitatem eſſe nobis totaliter ab extrinſeco; quia cùm ſint ordinis planè diuini & ſupernaturalis, non niſi à Deo per infuſionem haberi poſſunt.

Dico 2. *Virtutes morales per multorum actuum repetitionem in nobis produci.* Probatur experientia, nam poſt elicitos multos actus fortitudinis, & temperantiæ, experimur nos magnam facilitatem conſequi ad ſimiles actus deinceps eliciendos; ea autem facilitas non poteſt oriri niſi ex acquiſitione fortitudinis, & temperantiæ habitualis, ergo eiuſmodi virtutes eo modo acquiruntur. Confirmatur; nam cùm per actus acquiramus habitus aliquos, vt omnes fatentur, & patet ex dictis vbi de habitibus in genere, & ſpeciatim conſtet nos per actus prauos cōtrahere habitus vitioſos, non poteſt negari quin actus temperantiæ & fortitudinis ſint ex ſe apti ad habitus ſimiles generandos; adeoque quin illos generent. Aliàs cum habitus illi non ſint nobis innati, ſi per actus noſtros acquiri non poſſent, dicendum eſſet eos diuinitùs infundi, ſicque eſſent virtutes infuſæ, non acquiſitæ, contra communem omnium ſententiam.

Nota 1. ex S. Thoma quæſt. citata art. 2. cùm bonum hominis ſecundùm aliquam regulam conſideretur, & duplex ſit regula boni humani, nimirum ratio ſeu lex diuina, & ratio humana, quarum illa eſt ſuperior, & ad plura

ſe extendit, ita vt quidquid regulatur ratione humana, reguletur etiam lege diuina, non è contra; virtutem hominis ordinatam ad bonum, quod determinatur ſecundùm regulam rationis humanæ, poſſe per actuum repetitionem cauſari, quatenùs eiuſmodi actus procedunt à ratione, ſub cuius poteſtate & regula tale bonum conſiſtit: virtutem verò ordinantem hominem ad bonum, quod determinatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non poſſe cauſari per actus humanos quorum principium eſt ratio; ſed cauſari ſolùm in nobis per operationem diuinam.

Nota 2 his verbis tradi diuiſionem virtutum moralium in acquiſitas & infuſas, quarum illæ acquiruntur propriis actibus, hæ verò diuinitùs infunduntur; & de iſtis poſterioribus intelligendum eſſe S. Auguſtinum cùm addit in definitione virtutis, *quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, vt S. Doctor ſtatim obſeruat. Vnde refellit eorum obiectionem qui, vt probent nullam eſſe veram virtutem propriis actibus comparatam, opponunt illud Pauli: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*; & illud Auguſtini, vel Proſperi: *Omnis Infidelium vita peccatum eſt, & nihil eſt bonum ſine ſummo bono, vbi deeſt cognitio veritatis, falſa eſt virtus, etiam in optimis moribus:* docetque iſta non debere intelligi niſi de virtute diuinitùs infuſa. Ex quibus habes vnde eos arguas qui valde torquentur, vt ex quibuſdam verbis Auguſtini perperàm intellectis, probent nullam eſſe virtutem niſi in fide fundatam, & à Deo infuſam, & omnia Infidelium opera eſſe peccata; quorum errorem iamdiu Eccleſia proſcripſit in Bulla contra Michaëlem Baium, ab Vrbano VIII. ſuperioribus annis contra Ianſenium Epiſcopum Yprenſem renouata; noſque de eo

nonnihil diximus in Defenſione S. Auguſtini,& in primo examine Theologiæ recentis gallicè conſcripto.

Nota 3. S. Doctorem præter fidem, ſpem, & charitatem, quæ virtutes Theologicæ vulgò dicuntur, quia ordinant hominem ad Deum, vt ad finem ſupernaturalem, agnoſcere quaſdam virtutes morales per ſe infuſas, vt patet ex art. 3. quæſtionis citatæ. Cuius rei rationem affert, quia oportet effectus eſſe ſuis principiis proportionatos; at omnes virtutes tam intellectuales, quàm morales, quæ ex noſtris actibus acquiruntur, procedunt ex quibuſdam naturalibus principiis in nobis præexiſtentibus, quorum loco conferuntur nobis à Deo virtutes Theologicæ, quibus ordinamur ad finem ſupernaturalem. Vnde oportet quòd his etiam virtutibus Theologicis proportionaliter reſpondeant alij habitus, diuinitùs cauſati in nobis, qui ſic ſe habeant ad virtutes Theologicas, ſicut ſe habent virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Cuius diſcurſus vis in eo conſiſtit, quòd homo eodem modo, proportione ſeruata, ordinari debet ad finem ſupernaturalem, quo ordinatur ad naturalem: at ita ordinatur ad finem naturalem, vt non modò habeat naturalem cognitionem fœlicitatis, & inclinationem ad illam; ſed etiam poſſit ſibi comparare virtutes morales; quibus rectè ſe habeat ad media fœlicitati naturali aſſequendæ neceſſaria: ergo ita debet ordinari ad finem ſupernaturalem, vt præter virtutes Theologicas, quibus rectè ordinatur ad Deum, qui eſt finis ſupernaturalis, dentur illi etiam virtutes morales infuſæ, quibus rectè diſponatur ad alias materias, quæ ſunt media ad illum finem aſſequendum neceſſaria.

Quod adhuc confirmari poteſt ex antedictis; nam v.c. materia temperantiæ, vt per rationem diuinam regulatur, & conducit ad finem ſupernaturalem, habet rationem formalem obiecti diſtinctam à temperantia, vt regulatur per rationem naturalem, & ad finem naturalem conducit; eſt autem aſſignanda aliqua virtus infuſa quæ eiuſmodi rationem formalem attingat, cùm virtus naturaliter acquiſita ad eam non poſſit pertingere. Quare præter temperantiam acquiſitam danda eſt alia infuſa, quæque ab ea ſit ſpecie diſtincta: idemque dicendum de aliis, vt diſertè traditur à S. Th. a. 4. eiuſdem quæſtionis.

Quod ſi dicas, ad hæc omnia ſufficere charitatem, quia hæc poteſt omnia virtutum opera implere, vt colligitur ex illis verbis 1. Cor. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c.* Reſpondetur ex S. Doctore quæſt. 65. art. 3. ad 1. ad hoc vt actus inferioris potentiæ ſit perfectus, requiri quòd non ſolùm adſit perfectio in ſuperiori potentia; ſed etiam in inferiori, vt patet, quia etſi agens principale ſit rectè diſpoſitum, non ſequitur actio perfecta, niſi etiam inſtrumentum bene ſit diſpoſitum. Vnde vt homo bene operetur in his quæ ſunt ad finem, non ſolùm debet habere charitatem, qua bene ſe habet circa finem; ſed etiam virtutes morales, quibus bene ſe habet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem.

Quæritur 2. quænam ſit cauſa finalis virtutis moralis. Reſpondeo duplicem eſſe finem virtutis moralis, vnum proximum, & alium remotum: finis proximus eſt operatio recta & honeſta; remotus verò & vltimus eſt hominis beatitudo: virtutes enim, vt patet ex iam dictis, ſunt media quibus homo rectè diſponitur ad beatitudinem aſſequendam, tanquam vltimum finem in quem tendunt.

Duplex autem inſurgit circa hoc difficultas, altera an ad virtutis honeſtatem ſufficiat prior finis, aut neceſſariò requiratur etiam poſterior; ita vt ea non ſit propriè & eſſentialiter virtus, quæ tendit in opus honeſtum, rectæque rationi conſentaneum, qualia ſunt opera iuſtitiæ, & temperantiæ, niſi vlteriùs referatur explicitè ab operante in Deum, vt ſummè per veram charitatem dilectum. Verùm quod relatio illa non requiratur ad virtutem moralem, ſufficienter colligitur ex ſupra dictis, vbi de bonitate actuum humanorum.

Altera difficultas eſt, an virtuti morali poſſit addi finis malus, ex intentione operantis, ita vt elici poſſit actus veræ virtutis ex prauo fine. Verùm quod id fieri non poſſit, ex ante, & alibi dictis euidenter concluditur; quia cùm virtus eſſentialiter tendat in opus bonum, non poteſt ab ea prodire niſi opus bonum: at quod fit ex malo fine non eſt bonum, ſed ſimpliciter malum, cùm vel vnica circunſtantia mala maximè finis, totum opus vitiet: Ergo tale opus à virtute prodire non poteſt, quemadmodum motus ſurſum non poteſt oriri à grauitate lapidis, quia hæc eſſentialiter inclinat lapidem ad motum deorſum.

CAPVT II.

DE MEDIO VIRTVTVM Moralium, earumque connexione, & æqualitate.

ARTICVLVS PRIMVS.

An virtutes Morales in medio conſiſtant.

PRæmoneo 1. cùm medium ſit illud quod inter extrema poſitum eſt, multiplex communiter diſtingui medium; aliud per participationem extremorum, quomodo color viridis dicitur medius inter albedinem, & nigredinem; aliud per negationem extremorum, quomodo liberalitas eſt media inter auaritiam, & prodigalitatem, vtramque excludens.

Deinde aliud dicitur medium rei, ſeu Arithmeticum, aliud rationis, ſeu Geometricum: medium rei dicitur quod æqualiter diſtat ab extremis, vt numerus quaternarius à binario, & ſenario; & centrum à circumferentia circuli: medium verò rationis, ſeu Geometricum illud vocatur, quod non petitur per ordinem ad extrema; ſed per reſpectum ad ſuam regulam, ita vt neque eam excedat, neque ab ea deficiat: vt cùm cibi diſtribuuntur iuxta cuiuſque complexionem & temperamentum, adeò vt tantùm detur cuilibet, quantum indiget. Quare hoc medium habet aliquam latitudinem, cùm aliud ſit prorſus indiuiſibile.

Præmoneo 2. virtutem duobus modis ſpe-

ſtati poſſe, 1. ſubſtantialiter ſeu entitatiuè: 2. effectiuè, ſeu quoad proprium actum ad quem inclinat; & vtroque hoc modo inueſtigari poſſe, an virtus in medio poſita ſit. Addunt aliqui modum tertium, ſcilicet ex parte obiecti; ſed id non videtur neceſſarium, cùm nulla ſit actus mediocritas in virtute morali, niſi obiectum ſit mediocre, vt patet in liberalitate, quæ non poteſt habere mediocritatem ad actum virtutis requiſitam, niſi pecunia quæ diſtribuitur, mediocritatem attingat. His poſitis

Quæritur 1. an virtutes omnes morales conſiſtant in medio quoad ſubſtantiam, ſeu entitatiuè, ita vt inter duos habitus vitioſos ſint conſtitutæ. Reſpondeo omnes virtutes morales, exceptâ iuſtitiâ, in eiuſmodi medio conſiſtere. Probatur inductione; nam prudentia eſt media inter calliditatem & imprudentiam; fortitudo inter audaciam, & timiditatem, temperantia inter ſtupiditatem & intemperantiam: liberalitas inter auaritiam, & prodigalitatem, &c.

Obiicies 1. non omnes has virtutes in medio vitiorum conſiſtere, cùm certum ſit liberalitatem magis ad prodigalitatem, quàm ad auaritiam accedere: ſiquidem auaritia retinet, liberalitas verò & prodigalitas tribuunt. Reſpondeo 1. ſpectare etiam ad liberalitatem retinere; qui enim omnia effunderet, nec retineret quæ ſibi ſunt neceſſaria, non liberalis; ſed prodigus eſſet: quare poteſt liberalitas ex eo capite dici media inter auaritiam, & prodigalitatem.

Reſpondeo 2. virtutem aliquam materialiter ſpectatam poſſe magis ad vnum, quàm ad aliud extremum vergere, ſicque non eſſe præcisè in medio illorum; non tamen ſi formaliter ſpectetur, quia ſic inclinat ad actus formaliter, vt rationi conſentaneos, adeóque vt medios

inter duo extrema,quorum alterum per exceſſum, alterum per defectum rationi repugnat. Vnde quod ſupra diximus, liberalitatem eſſe media inter auaritiam, & prodigalitatem per negationem extremorum, non debet intelligi de extremis materialiter ſpectatis, quia ſic aliquid de iis participat;ſed formaliter, quatenus ſunt vitia rationi & honeſtati oppoſita.

Obiicies 2.quaſdam eſſe virtutes contra quas per nullum exceſſum peccati poteſt; tales ſunt virginitas, cuius eſt ab omnibus carnis voluptatibus abſtinere;magnificentia, quæ in maximis ſumptibus verſatur: & magnanimitas, quæ maximos honores proſequitur. Reſpondeo in iis etiam peccari poſſe per exceſſum, vt ſi quis nimis obſtinatè virginitatem ſeruare vellet, etiam contra bonum commune Reipublicæ,cùm ſine alicuius perſonæ matrimonio in magno diſcrimine verſaretur; & multò magis ſi accederet præceptum ſummi Pontificis, aut Dei. Vnde cùm primi parentes fuerint creati ad propagnadum genus humanum, ſine dubio peccaſſent, ſi ex amore virginitatis à complexu perpetuò abſtinuiſſent. Eodem modo ille peccat contra magnificentiam, aut magnanimitatem, qui in ſumptibus faciendis, aut honoribus inquirendis modum non ponit,ſpectata ſui ſtatus conditione.

Nota me cum communi ſententia, ex illa lege virtutum moralium exemiſſe iuſtitiam; quia etſi contra illam poſſit peccari per defectum, detrahendo nempe, aut denegando ius alienum, non tamen per exceſſum, vt patet in tribus ſpeciebus iuſtitiæ, nempe commutatiua, diſtributiua,& vindicatiua. Si enim emptor dat ſponte aliquid vendenti,ſupra iuſtum pretium, ille exceſſus non violat iuſtitiam, cùm nemini

fit

ſit iniurioſus. Si verò dux in diſtributione ſpoliorum, tribuit alicui militi maius præmium quàm mereatur, non peccat contra iuſtitiam, quatenùs excedit præcisè in largitione præmij; ſed quatenùs dat minùs aliis, quàm æquitas poſtulet. Et iudex decernens reo plures plagas quàm meritus ſit, peccat quidem eo exceſſu contra clementiam, & actum crudelitatis exercet: eſt autem iniuſtus, quatenùs eo exceſſu plagarum, abripit reo ius quod habet ad proprij corporis conſeruationem. Vnde cùm contra alias virtutes morales peccetur directè per exceſſum, non tamen contra iuſtitiam peccatur niſi indirectè, & per accidens, quatenùs exceſſus ille defectum iniurioſum coniunctum habet.

Quæritur 2. an virtutes morales conſiſtant in medio effectiuè ſeu cauſaliter, adeóque etiam obiectiuè. Reſpondeo affirmatiuè, cuius ratio eſt, quia, vt ait S. Thomas 1.2. quæſt. 64. art. 1. bonitas virtutis Moralis ſumitur ex conformitate ad regulam rationis, ſicut bonitas rei artificialis in eo conſiſtit, vt ſit conformis regulæ artis; è contra verò malum in virtutibus, & artefactis contingit per hoc quod diſcordent à ſua regula, vel menſura; quod dupliciter euenire poteſt, vel ita vt menſuram excedant, vel ita vt ab ea deficiant: quare cùm inter exceſſum, & defectum media ſit conformitas, & æqualitas cum regula, hinc ſit vt virtus moralis in medio conſiſtat cauſaliter, & obiectiuè; adeò vt actus ab ipſa profluens in ſua materia verſetur moderatè, ſicut debet iuxta præſcriptum rationis; vt patet in liberalitate, quæ ad mediocrem largitionem pecuniarum inclinat, ita vt nec plus, nec minus detur quàm oportet, ſpectatis circunſtantiis occurrentibus.

Notandum autem ex Art. 2. quòd etſi omne

medium virtutis moralis dici poſſit medium rationis, non quidem ita vt in ipſa ratione ſit poſitum, ſed quatenùs ratio medium præſcribit omnibus virtutibus: interdum tamen contingit medium rationis eſſe ſimul medium rei, vt patet in iuſtitia quæ dat vnicuique quod debet, non plus, nec minus; quia verſatur circa res alterius, in quibus rectum inſtitui debet ſimpliciter, & ſecundùm ſe. Interdum verò medium rationis non eſt medium rei, vt in aliis virtutibus moralibus; quia cùm verſentur circa paſſiones interiores, in quibus non poteſt medium rei conſtitui, ob diuerſam hominum diſpoſitionem, earum rectitudo & medium debet conſtitui per reſpectum ad nos, prout variè ſecundùm paſſiones affecti ſumus. Vnde temperantia non omnibus præſcribit eandem cibi & potus menſuram; ſed aliis maiorem, aliis minorem, iuxta vniuſcuiuſque neceſſitatem.

ARTICVLVS II.

An virtutes intellectuales, & infuſa in medio conſiſtant.

RESpondeo & dico 1. *Conſtare ex art. 3. quæſtionis citatæ, virtutes intellectuales in medio conſiſtere.* Cuius ratio ibi affertur, quia medium virtutis ſumi debet ex conformitate ad ſuam regulam, vt dictum eſt; regula autem virtutis intellectualis, vt iudicium fert de re aliqua, eſt res ipſa cognita; quia ex eo quod res eſt, vel non eſt, veritas eſt in oratione, & in opinione. Ab hac autem regula receditur per exceſſum, affirmando aliquid eſſe quod non eſt, & per defectum, negando eſſe quod eſt: quare

cum virtutes intellectuales hæc extrema caueant, & iudicium ferant rei conſentaneum, conſequenter dicendum eſt eas in medio conſiſtere.

Dico 2. *Paulò aliter loqui S. Thomam art. 4. de virtutibus Theologicis.* Duplicem enim in illis aſſignat menſuram, aliam ex parte obiecti, quod eſt Deus, qua ratione docet non poſſe peccari contra illas virtutes per exceſſum, quia cùm Deus ſit infinitus, in illum infinitè credere, & ſperare, & amore infinito eum proſequi oporteret, ſi id fieri poſſet. Aliam ex parte noſtra, quia etſi non poſſimus ferri in Deum, quantum opus eſſet pro merito ipſius, debemus tamen ferri in illum credendo, ſperando, & amando ſecundùm menſuram noſtræ conditionis; qua ratione ait virtutes Theologicas habere medium per accidens reſpectu noſtri.

Quibus poſtremis verbis illud indicat diſcrimen inter virtutes morales acquiſitas, & Theologicas, quod morales habent medium, non modò ratione circunſtantiarum; ſed etiam ratione obiecti, quia in illius quantitate peccari poteſt per exceſſum, vel defectum: Theologicæ verò non habent medium ratione obiecti, ſed tantùm attentis circunſtantiis conditionis noſtræ, ſub quibus ſapientia diuina ſtatuit modum in actibus, quibus in Deum tendere debemus. Vnde quia virtutum ratio per ſe pendet ab obiecto, & per accidens à circunſtantiis; hinc ſimpliciter & per ſe tribuit medium virtutibus moralibus, per accidens verò Theologicis.

Dico 3. *Virtutes morales infuſas habere medium eodem modo ac acquiſitas.* Probatur; nam quemadmodum acquiſitæ vſurpant materias morales, iuxta præſcriptum rationis humanæ; ita & infuſæ, iuxta dictamen rationis diuinæ: vnde per

exceſſum contra illas peccatur, quando vſurpatur quod non debet: vt ſi quis priuata auctoritate, ceremonias quaſdam addat ſacrificio Miſſæ: vel quando non vſurpatur quod debet, vt ſi quis aliquem ex ritibus præſcriptis ſciens omittat. Quare cùm virtutes morales infuſæ eiuſmodi extrema caueant, hinc fit vt non ſecùs atque acquiſitæ in medio conſiſtant.

ARTICVLVS III.

An virtutes omnes Morales ſint inter ſe connexæ.

LOquor de virtutibus Moralibus, qui intellectuales nullam connexionem neceſſariam inter ſe habent, cùm poſſit quis ſcientiam habere ſine prudentia, vel arte; & vnam ſcientiam, ſine alia: quamuis nulla poſſit ſcientia haberi ſine habitu intellectus. Loquor etiam de virtutibus communibus, ſeu quæ ad communem hominum ſtatum ſpectant, cuiuſmodi ſunt Iuſtitia, Temperantia, & ſimiles. Nam quæ certo hominum ſtatui conueniunt, non ſunt inter ſe connexæ: quales ſunt magnificentia; quæ regibus, & Principibus conuenit, & paupertas voluntaria, quæ Religioſis.

Difficultas ergo procedit de virtutibus Moralibus, quæ communiter ad omnes homines ſpectant, & quia illæ conſiderari poſſunt in triplici ſtatu, quorum primus eſt imperfectus, & dicitur continentiæ ſeu nouitiorum, in quo occurrunt multæ & vehementes perturbationes ſuperandæ, & virtus admodum debilis eſt ad reſiſtendum; ſecundus perfectus, qui dicitur temperantiæ, & eſt proficientium, in quo virtus maiorem firmitatem habet, & non niſi leuibus

paſſionibus quas facile ſuperat, pulſatur. Tertius eſt heroicus, qui eſt perfectorum, in quo homo eſt omnino liber à paſſionibus, nullamque difficultatem experitur in operibus bonis; controuerti ſolet an virtutes morales, in his omnibus ſtatibus ſpectatæ, ſint inter ſe connexæ; ita vt qui vnam habet, omnibus præditus ſit. Itaque

Reſpondeo & dico 1. *Prudentiam non poſſe haberi in gradu perfecto vel heroico, ſine aliis virtutibus; poſſe tamen in imperfecto.* Prior pars probatur, quia perfectæ prudentiæ munus eſt rectè iudicare de agendis, in materia virtutum moralium; at fieri nequit vt quis prudenter in omnibus iudicet, niſi Fortitudine, Temperantia, aliiſque virtutibus moralibus præditus ſit. Cùm enim quiſque, prout affectus eſt, iudicet, fieri non poteſt vt qui ignauus, aut intemperans eſt, rectum iudicium ferat, ſaltem vt plurimum, de periculis obeundis, aut de voluptatibus contemnendis.

Atque hoc modo intelligendus eſt S. Thomas 1. 2. quæſt. 65. art. 1. cùm ait prudentiam non poſſe haberi niſi habeantur virtutes morales; quia cum prudentia ſit recta ratio agibilium, procedens ex finibus agibilium, ad quos aliquis ſe rectè habet per virtutes morales, tanquam ex principiis, hinc ſequitur prudentiam non poſſe haberi ſine virtutibus moralibus, ſicut ſcientia ſpeculatiua haberi nequit ſine intellectu principiorum. Patet enim hoc debere intelligi de prudentia perfecta; nam quod ſpectat ad imperfectam, ea non requirit conſortium aliarum virtutum, cùm non repugnet actus aliquos prudentiæ elici, & per illos inchoationem quandam prudentiæ habitualis comparari, antequam appetitus rectè ſit diſpoſitus ad ſequendum dictamen illius. Maximè cùm neceſſe ſit aliquos prudentiæ actus præcedere omnes actus alia-

rum virtutum Moralium.

Dico 2. *Nullam virtutem moralem haberi poſſe ſine prudentia.* Ratio eſt, quia virtutes morales non comparantur niſi per actus bonos, & dictamini rectæ rationis conſentaneos: at eiuſmodi actus neceſſariò ſupponunt aliquam prudentiam, cùm prudentia iudicet & dictet quid ſecundùm rectam rationem ſit faciendum, nullumque opus cenſeatur moraliter bonum & honeſtum, niſi prudenter factum ſit. Confirmatur, quia iuxta definitionem ſuperiùs ex Ariſt. allatam: *Virtus eſt habitus electiuus in mediocritate, quoad nos, poſitus, prout recta ratio & vir prudens præſcripſerit.*

Dico 3. *Nullam virtutem moralem, in gradu heroico vel perfecto ſpectatam, eſſe poſſe ſine omnibus aliis, poſſe tamen in gradu imperfecto.* Prior pars probatur, quia illa virtus eſt in gradu heroïco vel perfecto, quæ in exercitio ſuorum operum nullas, aut valde leues experitur difficultates, quas facilè ſuperare poteſt; at nulla virtus moralis ad tantam perfectionem pertingere poteſt, ſine aliarum virtutum ſatellitio; eo quod in cuiuſlibet bonæ operationis exercitio plurimæ difficultates, ex diuerſis' paſſionibus exurgere poſſunt, quarum alia ab hac, alia ab illa virtute comprimi debet. Quare nulla poteſt reperiri virtus in gradu heroico vel perfecto, quam non aliarum omnium virtutum chorus comitetur. Confirmatur, quia ad rectum iuſtitiæ exercitium requiritur vt iudex ſit liberalis, ne muneribus corrumpatur; generoſus, ne minis terreatur, temperans, ne voluptatum illecebris ab æquitatis tramite deiiciatur, &c.

Nec dicas eas omnes difficultates à iuſtitia ſuperari poſſe, non enim aliqua virtus reſpicit niſi impedimenta quæ ex propria illius materia

emergunt;at difficultates ex auaritia, & ex voluptatibus ortæ, non ſpectant ad materiam iuſtitiæ; ſed illa pertinet ad materiam liberalitatis, hæc ad materiam temperantiæ; quare eas difficultates tollere non ſpectat per ſe ad iuſtitiam; ſed tantùm quatenùs liberalitatem, & temperantiam ſibi adiunctas habet. Ex quibus intelligis vnam virtutem iuuare aliam, non illius actum exercendo, ſed remouendo difficultatem qua poſſet à ſuo officio retardari.

Poſterior pars oſtenditur, quia non omnes virtutes morales ſimul acquiruntur;ſed aliæ poſt alias, & ſingulæ per actus diuerſos ab actibus quibus aliæ producuntur. Vnde fieri poteſt & ſæpe contingit, vt quis ſtudeat operibus vnius virtutis, & alias negligat, ſicque acquirat habitum illius tantùm in qua ſe exercet, non reliquarum. Et ſic videmus multos in bello fortiter ſe gerere, qui tamen nec iuſtitiam, nec temperantiam, vllamve aliam virtutem colunt. Videmus etiam, inquit S. Thomas 1.2.quæſt. 65.a.1. aliquem ex naturali complexione,vel ex aliqua conſuetudine eſſe promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non niſi ægrè opera caſtitatis exercet.

ARTICVLVS IV.

De connexione virtutum ſupernaturalium ſeu infuſarum.

HVic difficultati ſatisfieri poteſt ex iis quæ tradit S. Thomas 1.2.quæſt. 65. per varios articulos. Nam art. 2. docet virtutes morales, prout ſunt operatiuæ boni, in ordine ad finem qui non excedit facultatem na-

turalem hominis, poſſe per opera humana acquiri,& ſic acquiſitas ſine charitate eſſe poſſe, ſicut fuerunt in multis gentibus. Secundùm autem quod ſunt operatiuæ boni,in ordine ad vltimum finem ſupernaturalem,non poſſe ſic humanis actibus acquiri,ſed infundi à Deo; & huiuſmodi virtutes non poſſe eſſe fine charitate, quia non ſunt ſine prudentia Infuſa, vt colligitur ex ſupradictis,nec prudentia illa ſine charitate, eo quod ad rectam rationem prudentiæ multò magis requiritur quòd homo bene ſe habeat circa vltimum finem, quod fit per charitatem,quàm circa alios fines,quod fit per virtutes morales:ſicut recta ratio in ſpeculatiuis maximè indiget primo principio indemonſtrabili, quod eſt, *contradictoria non eſſe ſimul vera.*

Vbi nota, quod ait S. Doctor de primo principio indemonſtrabili, non videri ſatis conſentaneum communiori ſententiæ,quæ ſtatuit primum principium non eſſe illud quod ab eo aſſignatur, ſed potiùs iſtud : *impoßibile eſt aliquid ſimul eſſe, & non eſſe*, vt patet ex dictis in Idea Metaphyſicæ.

Art. 3. ſtatuit omnes virtutes morales ſimul infundi cum charitate,quod probat, quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratię, quàm in operibus naturæ : ſic autem videmus in operibus naturæ quod non inuenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inueniantur in ea quæ ſunt neceſſaria ad huiuſmodi opera perficienda: ſicut in animalibus inueniuntur organa; quibus perfici poſſunt opera ad quæ peragenda anima habet poteſtatem. Manifeſtum eſt autem quòd charitas inquantum ordinat hominem ad finem vltimum , eſt principium omnium bonorum operum quæ in vltimum finem ordinari poſſunt. Vnde oportet

quòd cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorũ operum. Ex quo etiam ſequitur illum qui per peccatum mortale amittit charitatem, amittere omnes virtutes morales infuſas.

Si obiicias, multos habere charitatem, qui magnas experiuntur difficultates in exercitio bonorum operum; ex quo ſequi videtur in iis eſſe charitatem, ſine virtutibus moralibus infuſis. Reſpondetur id non ſequi, quia vt monet S. Doctor ad 2. difficultas illa poteſt oriri ex cauſa aliqua extrinſeca; ſicut enim habens habitum ſcientiæ patitur difficultatem in intelligendo propter ſomnolentiam, vel aliquam infirmitatem; ita habens habitus virtutum infuſarum, patitur interdum difficultatem in operando, propter aliquas diſpoſitiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas: cuius oppoſitum ait accidere in virtutibus moralibus acquiſitis, quia per actuum exercitium quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ diſpoſitiones.

Art. 4. docet fidem, & ſpem eſſe poſſe ſine charitate, non tamen ſine illa perfectæ virtutis rationem habere. Cùm enim fidei opus ſit credere Deo, credere autem ſit alicui propria voluntate aſſentiri, ſi non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum; quod autẽ debito modo velit, hoc eſt per charitatem quæ perficit voluntatem. Et ſimiliter actus ſpei eſt expectare futuram beatitudinem à Deo, qui quidem actus perfectus eſt, ſi fiat ex meritis quæ quis habet, quod non poteſt eſſe ſine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis, quæ nondum habet; ſed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc poteſt eſſe ſine charitate.

Art. 5. ſtatuit charitatem non poſſe eſſe ſine

ſide,& ſpe, idque probat, quia charitas non ſolùm ſignificat amorem Dei; ſed etiam amicitiam quandam ad ipſum, quæ quidem ſuper amorem addit mutuam redamationem,cum quadam communicatione & ſocietate mutua,quæ hîc inchoatur per gratiam,& in futuro perficietur per gloriam, quorum vtrumque fide, & ſpe tenetur. Vnde ſicut non poſſet quis cum aliquo amicitiam habere,ſi diſcrederet. vel deſperaret ſe poſſe habere aliquam ſocietatem vel familiarem conuerſationem cum ipſo; ita non poteſt quis habere charitatem ad Deum,niſi credat,& ſperet ſe ſocietatem cum illo habiturum,ſicque charitas non poteſt eſſe ſine fide, & ſpe.

ARTICVLVS V.

De æqualitate virtutum.

SToici olim exiſtimabant omnes virtutes eſſe inter ſe æquales;ſed oppoſitum tenendum eſt, cum communi ſententia Philoſophorum, & Theologorum, vt patet ex variis capitibus vnde virtutum inæqualitas ſumi poteſt.

Nam in primis negari nequit quin eæ virtutes ſint nobiliores, quæ præſtantius habent obiectum, cùm ſpecificatio & dignitas earum maximè ex obiecto ſumi debeat: quò fit vt virtutes Theologicæ,quæ directè in Deum feruntur, ſint aliis omnibus virtutibus perfectiores.

Deinde ad perfectionem virtutis concurrit excellentia motiui; vnde ex communi ſententia, qui ieiunat ex motiuo charitatis,longè melius & præſtantius opus edit,quàm qui ieiunat ex motiuo obedientiæ, vel temperantiæ.

Rurſus inter virtutes eiuſdem ſpeciei poteſt reperiri magna inæqualitas, ſecundùm gradus intenſionis, ita vt virtus aliqua in vno ſit valde intenſa, in alio verò remiſſa: hæc autem inæqualitas multum confert ad inæqualitatem valoris & meriti. Vnde & operibus inæqualibus ex charitate elicitis reſpondebit inæqualis gradus gloriæ in alia vita.

Nec dicas virtutem conſiſtere in rectitudine, ſeu in conformitate cum recta ratione, nihil autem dari poſſe rectius eo quod rectum eſt. Iſtud enim verum eſt, quando rectitudo eſt indiuiſibilis, vt in linea; non autem quando habet aliquam latitudinem moralem, vt hîc contingit: nam etſi omnes virtutes ſint rectæ rationi conformes, vna tamen eſt illi conformior alia, ob nobilius obiectum, aut motiuum, aut propter conatum intenſiorem, aliudve eiuſmodi.

CAPVT III.

DE PRVDENTIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Prudentiæ.

PRæmoneo nomen Prudentiæ tripliciter ſumi. 1. Pro naturali quadam ſagacitate, quo ſenſu ſerpentes dicuntur prudentes in Scriptura. 2. pro ſagacitate humana, qua homo cautè procedit in actionibus ſuis, ſiue bonis, ſiue malis; qua ratione filij huius ſeculi dicuntur ſapientiores, ſeu prudentiores filiis lucis. 3. pro

virtute Morali qua homo dirigitur in actionibus ſuis, vt quæ rationi congruunt operetur, quæ verò ei ſunt aduerſa, fugiat: quomodo hîc à nobis ſumitur. Et de prudentia ſit ſpectata

Quæritur quid ſit. Reſpondeo Prudentiam hoc vltimo modo ſpectatam, vulgò definiri ex Ariſt. *Habitum cum vera ratione actiuum, circa ea quæ homini bona, vel mala ſunt*, vt diximus in Metaphyſica vbi de habitibus in genere: ab aliis verò clariùs definiri, *Virtutem intellectus qua in quouis negotio occurrente nouimus quid honeſtum ſit, quid turpe.*

In primis dicitur *virtus intellectus*, quia noſſe quid honeſtum, quid turpe ſit, non niſi ad intellectum, & ad habitus qui in intellectu reſident, ſpectare poteſt; quod vel ex ipſa voce prudentiæ indicatur, cùm prudens idem ſit ac porrò videns, ſeu perſpicax, & incertorum caſus intuens; indeque ſumptum ſit nomen prudentiæ, ad denotandum illum mentis habitum, quo homo proximè actiones ſuas dirigit ad vitæ honeſtatem. Et quia talis habitus non poteſt non eſſe honeſtus, cùm per ordinem ad illum tanquam ad ſuam regulam, virtutes omnes voluntatis honeſtatem ſuam accipiant, hinc fit vt ille maximè inter virtutes numerari debeat.

Secundò dicitur, *virtus qua nouimus quid honeſtum, aut turpe ſit*: non quidem tantùm vt quid tale ſit cognoſcamus; ſed vt quod honeſtum eſſe nouimus amplectamur, quod turpe, fugiamus. Prudentia enim eſt habitus practicus, qui non ſiſtit in nuda cognitione honeſtatis, & turpitudinis; ſed eiuſmodi cognitionem ad opus refert, dirigendo & vrgendo voluntatem in electione boni, & fuga mali, & potentiam executricem in operis executione.

Tertiò ad prudentiam requiritur, vt *non tan-*

uum in hoc vel illo caſu; ſed in omni negotio quid amplectendum, aut fugiendum ſit recte iudicet: licet enim ille dicatur prudens ſecundùm quid, qui in certa materia nouit præſcribere modum, quo actus aliquis honeſtè fieri poteſt; ad prudentiam tamen perfectam & abſolutam neceſſe eſt vt in omni materia virtutum, adeóque in ſingulis actionibus particularibus ſciat quis determinare circunſtantias neceſſarias, vt opus fiat honeſte: v. c. quantum comedendum ſit, vt ſeruetur temperantia; quo loco & tempore teneatur quis ſe periculis exponere, vt exerceatur actus fortitudinis, &c.

Ex quibus intelligis prudentiam, etſi ſubiectiuè ſit virtus intellectualis, non tamen immeritò reponi inter virtutes morales ratione obiecti, effectus, & finis: ſiquidem honeſtatem amplecti, & turpitudinem fugere eſt obiectum quod à prudentia conſideratur, effectus qui ex illius directione & impulſu peragitur, & tandem finis in quem proximè tendit: ad eum modum quo pingere eſt obiectum, effectus, & finis artis pingendi.

ARTICVLVS II.

Quænam ſint officia Prudentiæ.

RESpondeo Prudentiæ officia eſſe inquirere, conſultare, & iudicare. Siquidem vir prudens, propoſito ſibi aliquo fine honeſto, inquirit media ad illum aſſequendum neceſſaria; deinde illa media diſcutit, & inter ſe variè comparat, vt quænam fini aſſequendo ſint aptiora dignoſcat; ac omnibus diligenter & accuratè, prout rei momentum exigit, perpen-

ſis,quid, quo modo,loco, & tempore agendum ſit, iudicat.

Ex quo patet proprium eſſe prudentiæ præſcribere medium virtutibus moralibus: cùm enim per inquiſitionem deprehendat, quid ſecundùm regulam rectæ rationis agendum ſit, adeóque quænam operationes morales ſiue temperantiæ, ſiue aliarum virtutum medium teneant inter exceſſum, & defectum, eatenus illis oſtendit & aſſignat medium quod amplecti debeant, ne à regula rationis deſciſcant.

Hîc autem difficultas occurrit, an inter functiones prudentiæ numerari debeat actus quidam imperij diſtinctus à iudicio,quo prudentia imperet voluntati vt hoc faciat. Aliqui affirmant, exiſtimantes hoc imperium eſſe neceſſarium vt voluntas agat, eóque poſito illam neceſſariò agere. Verùm talis actus imperij vt minimè neceſſarius, & libertati parum conſentaneus ſupra reiectus eſt. Quare cùm prudentia dicitur opus virtutis præcipere, id accipiendum eſt valde impropriè, non modò quia nemo ſibi propriè imperat; ſed alteri, eique ſubdito; verùm etiam quia id fit per actum iudicij, non præcisè vt eſt iudicium, quia ille non eſt prudens qui rectè iudicat,ſi iuxta rectum iudicium non operatur; ſed quatenùs res in iis circunſtantiis proponitur per iudicium,vt voluntas de facto illius ductum ſequatur: adeò vt præceptum non addat aliquid ex parte intellectus,diſtinctum à iudicio, ſed tantùm connotet operationem ex parte voluntatis.

ARTICVLVS III.

Quænam ſint partes ſubiectiuæ prudentiæ, ſeu ſpecies in quas diuiditur.

RESPONDEO duo de hac re dici poſſe. Nam in primis iuxta ſententiam S. Thomæ ſuperiùs traditam, de virtutibus Moralibus infuſis, dici poteſt aliam eſſe prudentiam naturalem ſeu acquiſitam, aliam ſupernaturalem ſeu infuſam. Naturalis ſeu acquiſita eſt illa, quæ per actus ordinis naturalis acquiri poteſt, ſuppoſita notitia primorum principiorum practicorum, quæ dicitur Syndereſis; ſupernaturalis verò ſeu infuſa dicitur illa, quæ viribus naturæ haberi non poteſt; ſed tantùm per infuſionem diuinam, ſicut & omnes aliæ virtutes ſupernaturales.

Secundò prudentia diuiditur in perſonalem ſeu ſolitariam, & gubernatricem; perſonalis eſt illa qua quis ſeipſum dirigit in propriis actionibus ritè obeundis; gubernatrix verò qua quis rectè aliis imperat, eorum bonum intendens, hæcque eſt quadruplex, vt patet ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 50. Oeconomica, qua rectè familia regitur; ciuilis ſeu politica, qua ciuitas ſeu reſpublica ſecundùm leges rectas adminiſtratur. Legiſlatrix ſeu regnatrix, qua principes leges ad bonum commune neceſſarias condunt; & tandem militaris, qua bellum prudenter adminiſtratur. Licet enim adminiſtratio exercitus ars quædam videatur, quatenùs milites rectè diſponit ad prælium, & habet regulas quaſdam rectè vtendi quibuſdam rebus exterioribus, puta armis, & equis; habet tamen rationem pru-

dentiæ & virtutis, quatenùs ordinatur ad bonum commune, & curat vt milites munus ſuum fortiter & ſecundùm rationem obeant, vt colligitur ex S. Thoma quæſt. citata art. 4. ad 1.

Huius autem diuiſionis ſufficientia ex eo colligitur, quòd cùm ſpectet ad prudentiam bonum hominis procurare, dirigendo illius operationes ad bonum honeſtum, eaque procuratio fieri poſſit aut directè procurando bonum proprium, vel familiæ, vel ciuitatis, vel regni; aut indirectè armis præueniendo, vel amouendo mala quæ hæc bona impediunt; hinc oritur ſpecies illa quintuplex prudentiæ antè aſſignata.

Nota ex S. Doctore art. 2. prudentiam politicam poni in ſubditis per ordinem ad ſuos ſuperiores quatenùs ita aguntur ab illis per præceptum, vt ſeipſos agant per liberum arbitrium: quo fit vt in iis requiratur quædam rectitudo regiminis, per quam ſeipſos dirigant Superioribus obediendo. Hoc tamen non caret difficultate, quia alij communiter ex Ariſt. per prudentiam politicam non intelligunt eam virtutem ſubditorum, qua legibus obediunt; ſed eam quæ eſt in Superioribus, ad rempublicam rectè adminiſtrandam.

ARTICVLVS IV.

Quænam ſint partes integrantes, & potentiales prudentiæ.

Reſpondeo & dico 1. *Partes integrantes prudentiæ dupliciter poſſe conſtitui.* Primò ita vt prudentia non ſit habitus quidam ſimplex; ſed compoſitus ex multis partialibus habitibus, quorum alio Iuſtitia, alio Fortitudo,

alio Temperantia dirigatur; eo modo quo alibi diximus habitum Phyſicæ conſtare ex multis habitibus partialibus, quorum vnus ad hunc, alius ad alium aſſenſum inclinet. Et ſanè cùm conſtet dari habitũ prudentię particularis, quo quis optimè ſe gerit v. c. in materia iuſtitiæ non autẽ in materia fortitudinis, vel temperantiæ, hinc manifeſtè ſequitur habitus prudentiæ eſſe multiplicandos, iuxta varietatem virtutum quæ ab illa dirigi debent, ſicque ex multis habitibus partialibus prudentiam perfectam & abſolutam integrari.

Secundò S. Thomas 2.2. quæſt. 49. vocat partes integrantes prudentiæ, quaſdam actiones neceſſarias ad perfectum vſum prudentiæ, nempe memoriam, intellectum, docilitatem, ſolertiam, rationem, prouidentiam, circunſpectionem, & cautionem. Itaque art. 1. exigit memoriam, quo nomine intelligit multorum experimentorum, & exemplorum recordationem. Art. 2. intellectum, ſeu rectam æſtimationem alicuius extremi principij, id eſt minoris propoſitionis, quam oportet eſſe ſingularem in ſyllogiſmo prudentiæ, vt ipſemet declarat in reſp. ad 1. vnde apertè decipiuntur qui putant per intellectum ab eo hîc intelligi habitum primorum principiorum practicorum, aut cognitionem præſentium; licet enim vtrumque ad prudentiam neceſſarium ſit, non tamen de illis modò S. Thomas loquitur.

Art. 3. exigit docilitatem, qua quis paratus ſit addiſcere à ſenibus & expertis, qua ratione in his & illis circunſtantiis particularibus oporteat ſe gerere. Art. 4. ſolertiam, qua quis proprio marte rectè, & celeriter excogitat quid agendum ſit. Art. 5. rationem ſeu ratiocinationem, requiritur enim maximè ad prudentiam,

quod homo rectè ratiocinandi vi polleat, vt poſſit applicare principia vniuerſalia ad particularia, quæ varia ſunt & incerta. Art. 6. Prouidentiam, qua voce non intelligit conſiderationem futurorum euentuum, qui poſſent ſequi ex opere, etſi hæc ſine dubio ad perfectam prudentiam requiratur, ſed rectam mediorum idoneorum ordinationem ad finem honeſtum.

Art. 7. circunſpectionem, qua quis videat num media apta ſint ad finem propoſitum aſſequendum, non modò ſecundùm ſe; ſed etiam quatenùs coniunguntur cum talibus circunſtantiis. Sicut, inquit, oſtendere ſigna amoris alicui ſecundùm ſe conſideratum, videtur eſſe conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem; ſed ſi contingat in animo illius ſuperbia, vel ſuſpicio adulationis, non erit hoc conueniens ad finem intentum. Art. 8. cautionem, qua quis ſibi caueat ab iis per quæ actus virtutum impediri poſſunt.

Dico 2. *Tres partes potentiales prudentiæ à S. Thoma aſſignari quæſt.* 51. nempe Eubuliam, quæ eſt habitus rectè conſultandi; ſyneſim, quæ eſt habitus rectè iudicandi de conſultatis, per communia principia practica; & gnomen, quæ eſt habitus iudicandi ex æquo & bono; quod fit quando aliquid ex iudicio prudenti definitur contra verba legis, non tamen contra mentem legiſlatoris. Vt cùm quis iudicat eum qui ſe inuadentem occidit, non eſſe reum mortis, etſi lex ſimpliciter ſtatuat, vt qui occidit, occidatur. Porrò habitus in voluntate reſpondens tali iudicio, vulgò dicitur *Emeικία*. Vide quædam alia de his prudentiæ partibus in Idea Metaphyſicæ, vbi de habitibus.

ARTICVLVS V.

Quot modis contra prudentiam peccari poſſit.

RESpondeo duobus modis: primò per defectum eorum quæ ad prudentiam requiruntur: ſecundò per exceſſum, ſeu per quandam ſimilitudinem falſam prudentiæ, aut abuſum eorum quæ ad prudentiam ſpectant, vt tradit S. Thomas 2. 2. quæſt. 53. in præfat. Et ratio eſt, quia cùm prudentia deliberando, & iudicando feratur in eadem obiecta in quæ aliæ virtutes propendent, eaque obiecta in medio conſiſtant, hinc fit vt duobus illis modis generatim contra prudentiam peccari poſſit.

Itaque priori modo contra prudentiam peccatur, primò per præcipitationem, quod contingit quando quis à ſummo animæ, quod eſt ratio, ad imum operationis externæ per impetum voluntatis, vel paſſionis deſcendit, gradibus mediis prætermiſſis; nempe memoria præteritorum, intelligentia præſentium, ſolertia in conſiderandis futuris euentibus; aliiſque eiuſmodi ad rectam & maturam deliberationem ſpectantibus, vt optimè S. Doctor ſimilitudine à motu corporali accepta explicat art. 3.

Secundò per inconſiderationem, quod contingit vt patet ex art. 4. quando aliquis in rectè iudicando deficit, ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ad ea ex quibus rectum iudicium procedit, cuiuſmodi ſunt negotii de quo agendum eſt circunſtantiæ. Ex quo colligit hoc vitium à præcedenti in eo diſtingui, quòd præcedens conſiſtit in defectu deliberationis, hoc verò in defectu iudicii.

Tertiò per inconſtantiam S. Doctor artic. 5. intelligit defectum præcepti, circa ea quæ ſunt conſiliata ſeu deliberata, & iudicata. Verùm quia in noſtra ſententia, de qua ſuprà, præceptum non addit ex parte intellectus actum quendam diſtinctum à iudicio, dicendum eſt iuxta hoc, peccatum inconſtantiæ in eo conſiſtere, quòd quis rebus deliberatis & iudicatis non inhæret; ſed ex leui cauſa ſententiam mutat.

Quartò negligentiam verſari circa actum præcipiendi traditur à S. Thoma quæſt. 54. art 2. aliter tamen quàm inconſtantiam. Nam inconſtans deficit in præcipiendo; quaſi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis, vt habetur in reſp. ad 3. clariuſque explicatur art. ſequenti in corp. vbi S. Doctor ait, negligentiam prouenire ex quadam remiſſione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non vrgetur, vt præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet.

Vbi nota, quòd etſi negligentia, vt hîc ſumitur, oriatur à voluntate; eſt tamen in intellectu, cùm opponatur prudentiæ, quæ ad intellectum pertinet; & in eo conſiſtit, iuxta illos qui nobiſcum reiiciunt præceptum à iudicio diſtinctum, quòd ratio non ſufficienter vigilet, quantum requiritur ad vrgendam executionem operis deliberati.

Poſteriori modo contra prudentiam peccatur multis modis, quos tradit S. Thomas qu. 55. primò per carnis prudentiam, quæ tunc eſt ex art. 1. cùm quis vltimum ſuum finem in bonis carnis conſtituit; quod ita intellige, vt cùm vera prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium, quærat & aſſumat media proportionata ad opera virtutum; prudentia carnis è contra

inquirat & vſurpet media, quæ conducunt ad opera carnalia exequenda.

Secundò per aſtutiam, qua quis excogitat falſa & ſimulata media, ad finem aliquem, ſiue bonum, ſiue malum conſequendum, vt explicatur art. 2. vnde aſtutia diſtinguitur à prudentia carnis, quatenus hæc ordinatur ad finem qui non eſt verè bonus, ſed apparens.

Tertiò per dolum qui eſt aſtutiæ executio facta, tum præcipuè verbis; quia hæc primum locum tenent inter ſigna, quibus aliquid ſignificatur alteri: tum etiam factis, quia dolus non tantùm eſt in verbis, ſed etiam in factis, vt docetur art. 4. ad 2.

Quartò per fraudem, quæ in eo diſtinguitur à dolo, quòd dolus pertinet vniuerſaliter ad executionem aſtutiæ, ſiue fiat per verba, ſiue per facta; fraus autem magis propriè pertinet ad executionem aſtutiæ per facta, ex Art. 5. Ex quibus patet dolum & fraudem non diſtingui propriè ab aſtutia, ſed eſſe actus externos illius.

Quintò per nimiam ſolicitudinem temporalium, quæ tripliciter poteſt eſſe illicita ex Art. 6. Primò ſi temporalia tanquam finem quæramus: ſecundò ſi ſtudium ſuperfluum in iis acquirendis impendatur: tertiò, ſi nimium timeamus ne nobis in neceſſitate deficiant.

Sextò per ſolicitudinem futurorum, cùm enim vnicuique negotio ſuum competat tempus & opportunitas, vnicuique etiam ſua competit ſolicitudo interna, vt æſtati ſolicitudo metendi, & autumno ſolicitudo vindemiandi. Quare illi imprudenter agunt qui ſolicitudinem futuri temporis ſuperfluè præoccupant, vt ſi in æſtate nimium ſoliciti ſunt de vindemia, vt habetur art. 7.

CAPVT IV.

DE IVSTITIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Iuſtitiæ.

PRæmoneo nomen Iuſtitiæ ambiguum eſſe, variiſque modis accipi. In primis iuſtitia interdum ſumitur pro gratia habituali ſeu ſanctificante à qua quis denominatur iuſtus. Deinde iuſtitia nonnunquam accipitur pro virtutum omnium concentu & complexione, quò refertur vulgatum illud: *Iuſtitia in ſeſe virtutes continet omnes.* Tertiò tandem ſumitur pro vna ex quatuor virtutibus moralibus, quæ cardinales appellantur, quo ſenſu de ea hîc agimus, illiuſque naturam inquirimus.

Iuſtitia hoc tertio modo accepta communiter definitur: *Perpetua & conſtans voluntas ius ſuum cuique tribuendi*; ſeu vt explicat S. Thomas 2. 2. quæſt. 58. art. 1. *Eſt habitus ſecundùm quem aliquis conſtanti & perpetua voluntate ius ſuum cuique tribuit.*

In primis iuſtitia non eſt ipſa potentia voluntatis, ſed habitus in ea receptus. Secundò iuſtitia eſt virtus quæ verſatur circa alterum; importat enim æqualitatem quandam, vt ipſum nomen demonſtrat; quia vt aduertit S. Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 1. ea vulgò dicuntur *iuſtari*, quæ adæquantur; æqualitas autem eſt ad alterum, cùm nihil ſibi ſit æquale, ſed alteri.

Tertiò iuſtitia eſt virtus ius ſuum cuique tribuens, id eſt reddens vnicuique quod ei ſtrictè debetur, idque ad æqualitatem,ſeu ſpectato iure integro quod in illud habet. Quartò ad iuſtitiam requiritur quod voluntatem inclinet ad ius ſuum cuique conſtanter & perpetuò tribuendum , quia ille iuſtus non cenſetur qui in hac tantùm vel illa occaſione ius ſuum cuique reddere intendit.

Ex quibus patet 1. iuſtitiam diſtingui à temperantia,& à fortitudine,quòd virtutes iſtæ verſentur circa paſſiones , vt nimirum eas iuxta rationis præſcriptum moderentur. Vnde hominem rectè diſponunt reſpectu ſuiipſius, iuſtitia verò hominem diſponit ad alterum , quia verſatur circa actiones quibus homines inter ſe communicant, aliquid ſibi tribuendo, vel ſubtrahendo, vt iuxta qualitatem perfectam reddat alteri, quod ipſi ex iure debitum eſt. Quare cùm temperantiæ officium ſit inclinare hominem ad modum ponendum in voluptatibus & fortitudinis ad tenendum medium inter timorem & audaciam;iuſtitia per ſe iſta non curat ; ſed directè in id tendit vt cuique reddat quod illi debitum eſt.

Patet 2. iuſtitiam diſtingui à quibuſdam aliis virtutibus quæ ſe habent ad alterum, vt à religione,pietate, & obſeruantia. Nam religio reſpicit obſequia parentibus & patriæ debita;obſeruantia verò fertur in cultum & honorem quem debemus ſuperioribus ac magiſtris. Conſtat autem ex Ariſtot.nec Deo,nec parentibus, nec magiſtris reddi poſſe æquiualens: at iuſtitia reſpicit proximum, quatenùs illi æquale rependi poteſt.

ARTICVLVS II.

Quot ſint ſpecies Iuſtitiæ.

RESpondeo Iuſtitiam à nonnullis primò diuidi in legalem ſeu vniuerſalem,& particularem. Deinde hanc ſubdiuidi in diſtributiuam, & commutatiuam. Ex quo patet tres ab iis admitti ſpecies iuſtitiæ, nempe legalem, diſtributiuam, & commutatiuam. Cuius diuiſionis hæc ratio afferri poteſt;nam ſpecies iuſtitiæ multiplicantur iuxta habitudines, quas homines in communitate conſtituit inter ſe habent; eæ autem ſunt tres, prima totius ad partem, ſecunda partis ad totum, tertia partis ad partem : Et iuſtitia diſtributiua ordinat totum ad partem, quatenùs facit vt communitas, ſeu illius vices gerens diſtribuat onera communia inter ciues, iuxta proportionem Geometricam, ita vt quo quis merito aliis eſt ſuperior, eo digniora officia accipiat. Iuſtitia autem legalis ordinat partem ad totum, quatenùs facit vt ille qui eſt membrum alicuius communitatis, parata ſit ad omnia exequenda, vel ſuſtinenda quæ ob bonum commune ſtatuta ſunt. Vnde eo titulo communis boni, hæc iuſtitia dicitur generalis,licet verè ſit virtus quædam particularis,quæ in bonum commune fertur At iuſtitia commutatiua ordinat partem ad partem, quatenùs conſtituit æqualitatem in actionibus, quibus membra eiuſdem Reipublicæ inter ſe communicant.

Verùm probabilius eſt non eſſe tres illas ſpecies iuſtitiæ inter ſe planè condiſtinctas, quia cum iuſtitia æqualitatem reſpiciat, non poſſunt

poſſunt multiplicari ſpecies Iuſtitiæ, niſi inquantum multiplicatur illa æqualitas: at non poteſt ſeruari à iuſtitia niſi duplex æqualitas, alia ſecundùm proportionem Geometricam, alia ſecundùm Arithmeticam; ac proinde non niſi duæ ſpecies iuſtitiæ aſſignari debent, nempe diſtributiua, quæ priorem æqualitatem ſeruat, & commutatiua quæ poſteriorem.

Ex quo ſequitur, vel iuſtitiam legalem non eſſe propriam ſpeciem iuſtitiæ, vel ad alteram illarum reducendam eſſe, nempe ad commutatiuam, quatenùs cuiuis per illam exhibet tãtùm obſequij Reipublicæ, quantum illi debet. Vnde iuſtitia poteſt primò diuidi in diſtributiuam, & commutatiuam; & hæc rurſus ſubdiuidi in eam quæ eſt partis ad partem, & eam quæ eſt partis ad totum. Vide plura de natura & ſpeciebus iuſtitiæ lib. 4. Theologiæ Moralis cap. 8.

ARTICVLVS III.

De partibus potentialibus Iuſtitiæ.

PArtes potentiales Iuſtitiæ vocantur virtutes illæ quæ magnam cum iuſtitia ſtrictè ſumpta conſenſionem habent; illius tamen perfectionem non attingunt. Eiuſmodi autem virtutes ſunt octo ex S. Th. 2. 2. qu. 80. nempe religio, pietas obſeruantia, gratia ſeu gratitudo, vindicatio, veritas, liberalitas, & amicitia, ſeu affabilitas. Inter quas illud ponit diſcrimen, quòd tres priores deficiunt à ratione iuſtitiæ, quia non poſſunt reddere æquale: aliæ verò ab ea recedunt, quia in iis non intercedit debitum legale, ſeu ad quod quis lege aſtringitur; ſed tantùm morale, ſeu id quod ex virtutis honeſtate debetur; ſiue id debitum ſimpliciter neceſſa-

rium ſit ad virtutis honeſtatem, vt in veritate; homo enim tenetur ſub peccato, talem ſe alteri exhibere in verbis,& factis, qualis eſt; ſiue tantùm requiratur ad maiorem honeſtatem,vt in liberalitate & amicitia: non enim ſemper tenemur ſub peccato opes liberaliter effundere, vel amicitiæ ſigna exhibere.

Religio eſt virtus Moralis,per quam homines debitum cultum & honorem Deo,tanquam ſupremo omnium domino,exhibent. Quod ita intelligendum eſt, vt religio non reſpiciat immediatè Deum: hoc enim ſpectat tantùm ad virtutes Theologicas; ſed cultum qui Deo debetur. Cæterùm de natura huius virtutis,de actibus illius tam internis,quàm externis, & de vitiis ſiue per exceſſum, ſiue per defectum illi oppoſitis latè egimus libro citato Theologiæ Moralis cap. 1. & ſequentibus, vt opus non ſit in iis hoc loco diutiùs immorari.

Pietas eſt virtus qua colimus parentes, quatenùs nobis poſt Deum ſunt præcipui ortus & educationis auctores. Et quia patria etiam ad hoc conducit, tum quia parentes noſtros fouet; tum quia neceſſaria ad ortum & educationem ſubminiſtrat,hinc fit vt pietas etiam ad patriam extendatur. Imò iuxta S. Thomam 2. 2. quæſt. 101.art. 1. in cultu parentum includitur cultus omnium conſanguineorum,quia conſanguinei ex hoc dicuntur, quòd ex iiſdem parentibus proceſſerunt, vt patet ex Philoſopho 8. Ethic. cap. 12. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium conciuium, & omnium patriæ amicorum.

Obſeruantia eſt virtus qua cultus defertur ſuperioribus, quia ſunt auctores noſtræ gubernationis ;ſicut enim pater participat rationem principij,quæ præſertim Deo competit; ita ſu-

perior participat rationem patris, quatenùs eſt principium noſtræ inſtitutionis & educationis. Quare ſicut pietas quodammodo includitur ſub religione, ita & obſeruantia ſub pietate continetur, vt tradit S. Doctor quæſt. 102. art. 1.

Nota 1. obſeruantiam diuidi in politicam, & religioſam: politica eſt quæ cultum & honorem exhibet Principibus, Magiſtratibus, aliiſque perſonis in ſeculari dignitate conſtitutis; religioſa verò quæ honorem exhibet perſonis cultui diuino dicatis, vt Sacerdotibus, Regularibus, Sanctis. Atque hæc poſterior ſubdiuiditur in duliam, qua generatim colimus Sanctos, vt noſtros Superiores, & in hyperduliam qua cultus exhibetur Sanctis præcellentioribus, vt B. Virgini, propter ſpecialem ordinem quem habent ad Deum.

Nota 2. duo in Superioribus conſiderari, vt præclarè aduertit S. Doctor quæſt. 102. art. 2. nempe excellentiam ſtatus cum quadam poteſtate in ſubditos, & ipſius gubernationis officium; ratione quidem excellentiæ deberi illis duliam, ſeu honorem qui eſt recognitio excellentiæ alicuius; ratione verò officij gubernationis deberi illis cultum, qui in quodam obſequio conſiſtit, dum ſcilicet quis obedit eorum imperio. Ex quo patet & duliam, & obedientiam eſſe partes obſeruantiæ.

Gratia ſeu gratitudo hîc ſumitur pro virtute, quæ hominem inclinat vt particulari benefactori gratiarum actionem, obſequium, vel cultum pro beneficio accepto debitum exhibeat. Vnde gratitudo eſt ſpecialis virtus à prædictis diſtincta, iiſque poſterior; primò enim ſumus debitores Deo, ſecundò parentibus, tertiò Superioribus, ac tandem particularibus benefactoribus. Quare poſt religionem, qua debitum cultum

Deo impendimus, pietatem qua colimus parentes, obſeruantiam qua Superiores reueremur, eſt gratitudo quæ priuatis benefactoribus gratiam rependit, vt optimè aduertit Doctor Angelicus quæſt.106.art.1.

Vindicatio eſt virtus, qua inclinamur ad reddendam peccanti pœnam debitam pro iniuria, ſicut gratitudo eſt virtus quæ voluntatem inclinat ad reddendam benefactori gratiam, pro beneficio accepto.

Nota vindicationem fieri poſſe ex multiplici fine. 1. vt ei qui læſit malè ſit, quomodo eſt actus odij. 2. vt peccans corrigatur, quomodo ad charitatem ſpectat. 3. vt per punitionem malefactoris fiat quædam iniuriæ reparatio, eique tantumdem detrahatur quantum iniuſtè aſſumpſit, & læſo reſtituatur quod ab illo abſtulit, qua ratione vindicatio eſt virtus ſpecialis ſpectans ad iuſtitiam. 4. iuxta nonnullos, quia pœna ipſi malefactori debetur, vt quod à recto ordine exceſſit, ad illum reducatur. Hoc tamen durum videtur, quia hinc ſequeretur quandam fieri iniuriam ipſi peccanti, niſi puniretur, quod dici non poteſt.

Veritas hîc ſumitur pro virtute, quæ inclinat ad ſeruandam veritatem in dictis, & factis, ita vt & verba & alia ſigna quæ ad conceptus noſtros aliis detegendos aſſumimus, cum mente noſtra conſentiant. Vnde patet eam eſſe partem potentialem iuſtitiæ, cùm verſetur circa ea quæ ſunt ad alterum.

Liberalitas eſt virtus, quæ nos inclinat ad expendendas pecunias, iuxta rectam rationem. Ex quo patet ad hanc virtutem ſpectare, vt affectum diuitiarum comprimat & moderetur, quia ſine hac moderatione non facilè propendebit voluntas ad liberalem pecuniarum effu-

ſionem. Requiritur etiam ad illam, vt erogatio pecuniarum fiat eo fine, quia id honeſtas in vita ciuili & ſociali poſtulat: quæ enim fit intuitu egeſtatis, vel amicitiæ, vel gratitudinis, ad alias virtutes pertinet.

Amicitia complectitur mutuam beneuolentiam in peculiari quadam communione ſiue officij, ſiue eruditionis, ſiue conſanguinitatis, ſiue religionis, &c. fundatam: interdum verò amicitia ſumitur pro affabilitate, qua quis in exteriori conuerſatione ſe habet tam in dictis, quàm in factis ad ſingulos homines, prout decet, vt ex Ariſt. obſeruat S. Thomas qu. 114. art. 1. verùm hæc non eſt propriè amicitia, cùm poſſit eſſe ſine amore: affabilis enim non ideò benignè cum aliquo tractat, quod eum diligat; ſed quia talis modus agendi vitæ ſociali eſt valde conſentaneus.

b. Nota 1. amicitiam communiter diuidi in vtilem, iucundam, & honeſtam; vtilis eſt quæ in vtilitate ex ea percepta, iocunda quæ in bono delectabili, & honeſta quæ in bono honeſto ſeu virtutis fundatur.

Nota 2. amitiam honeſtam eſſe aliis longè excellentiorem; tum quia habet motiuum nobilius, tum quia cum virtuti innitatur, firmior eſt quàm quæ lucro, aut voluptate ducitur; tum quia ea ſola eſt amicitia proborum hominum, cùm aliæ ad improbos ſpectent.

Nota 3. licitum eſſe pro amico, ex motiuo virtutis vitam exponere, quia licet minus bonum poſtponere maiori; at vita corporalis eſt minùs bonum, quàm virtus: ergo licet pro amico vitam exponere ex motiuo virtutis, maximè charitatis, iuxta illud Chriſti Ioan. 15. *Maiorem dilectionem nemo habet, quàm vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis.*

CAPVT V.

DE FORTITVDINE.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Fortitudinis.

PRæmoneo nomen Fortitudinis tripliciter accipi 1. pro robore corporis, quomodo Leo, & Taurus dicuntur fortiores homine. 2. pro firmitate animi ad exercenda quælibet opera bona, quomodo vt monet S. Thomas 2. 2. quæſt. 123. art. 2. vel eſt virtus generalis quoad obiectum, etſi ſit ſpecialis eſſentia & habitu: vel eſt conditio omnis virtutis; ſingulæ enim virtutes, ſaltem ſi ſint in ſtatu perfecto, faciunt vt voluntas firmiter earum obiecto inhæreat. 3. pro firmitate voluntatis in ſuſtinendis & repellendis iis, in quibus maximè difficile eſt firmitatem habere, ſcilicet in grauibus periculis, vt tradit S. Doctor ibid. quomodo hic agimus de Fortitudine.

De qua quæritur, quid ſit. Reſpondeo eſſe virtutem quæ timorem, & audaciam in grauibus periculis moderatur. In primis hæc virtus moderatur timorem, & audaciam; timidos impellens ad res difficiles aggrediendas, & ſuſtinendas; audaces verò & temerarios retinens ne citra præſcriptum rationis periculis ſe exponant. Quare medium locum tenet inter timorem, & audaciam tanquam inter duo vitia extrema, quorum illud per defectum, hoc verò per exceſſum peccat.

Verſatur etiam hæc virtus in grauibus periculis; ſicut enim non egemus magno corporis robore, ad incedendum per viam planam, vel ad leuem ictum ſuſtinendum; ſed ad progrediendum per loca aſpera, & ad validum impulſum ſuſtinendum; ita non egemus virtute in rebus facilibus; ſed in iis in quibus difficile eſt rationis clauum tenere, quales ſunt graues morbi, & mortis pericula. Vnde Ariſt. 3. Ethic. cap. 6. ait, eum non eſſe abſolutè fortem iudicandum, qui in minoribus periculis non terretur, vt ſi flagellis cædendus confidat. Quod intelligendum puto, niſi ex circunſtantiis malum, quod aliàs leue eſſet, notabiliter augeatur, vt ſi vir probus & honeſtus publicè cedendus eſſet; tunc enim magna haud dubie opus eſſet animi Fortitudine, vt adeò indignè habitus mediam rationis normam inter timorem, & audaciam teneret.

Ex quibus collige, duo eſſe officia Fortitudinis, nempe ſuſtinere, & aggredi pericula, non vtcunque; ſed ſecundùm ordinem rationis, & ex fine honeſto. Quo fit vt ij propriè non ſint fortes, qui contra rationis præſcriptum, aut ob finem prauum pericula ſuſtinent, vel aggrediuntur, vt plerumque fit in bello.

Notat autem S. Thomas 2, 2. quæſt. 123. art. 6. ad 1. ſuſtinere eſſe difficilius quàm aggredi, triplici de cauſa, primò quia qui ſuſtinet, ſe habet vt debilior reſpectu inuadentis, qui aggreditur tanquam fortior; at difficilius eſt pugnare cum fortiori, quàm cum debiliori. Secundò quia ille qui ſuſtinet, iam ſentit pericula imminentia; qui verò aggreditur, ea conſiderat vt futura, difficilius autem eſt non moueri à præſentibus, quàm à futuris. Tertiò quia ſuſtinere importat diuturnitatem temporis, ſed aggredi poteſt aliquis ex ſubito motu; difficilius autem eſt

diu manere immobilem, quàm ſubito motu moueri ad aliquid arduum. Verùm hoc intelligendum cæteris partibus; nam interdum oppoſitum contingere poteſt, vt ſi longè maiora ſint adiumenta ad ſuſtinendum, quàm ad aggrediendum.

ARTICVLVS II.

Quanam ſint partes Fortitudinis.

RESpondeo & dico 1. *Nullas eſſe partes ſubiectiuas fortitudinis.* Ratio eſt, quia ſi quædam eſſent partes ſubiectiuæ fortitudinis, ſequeretur fortitudinem eſſe genus reſpectu illarum; at non eſt genus; ſed ſpecies infima, cùm verſetur circa mortis pericula, quæ ſunt eiuſdem rationis, vt colligitur ex S. Doctore qu. 128. art. 1.

Hoc autem intellige de fortitudine acquiſita, quæ fertur in pericula, eo modo quo virum ratione præditum decet: nam ſi agatur de infuſa, quæ prudentiæ ſupernaturalis ductum ſequitur, hæc eadem pericula adit, & ſuſtinet, quia Chriſtianum decet: quare propter diuerſitatem motiui eſt diuerſæ ſpeciei ab acquiſita, adeóque fortitudo ex ſe abſtrahens ab vtraque, eſt genus reſpectu illarum, eæque ſunt ſpecies ſubiectiuæ reſpectu illius.

Dico 2. *Aſſignari poſſe quaſdam partes integrantes fortitudinis impropriè ſumptas.* Ita ſcilicet dictas, non quòd habitum ipſius fortitudinis integrent & componant; ſed quia ad plenam & integram illius functionem ſunt neceſſariæ. Ita ſumitur ex S. Thoma art. citato, vbi monet duplicem eſſe fortitudinis actum, nempe ſuſtinere, & aggredi;

ad actum autem aggrediendi duo requiri, nempe fiduciam qua quis promptus ſit ad aggrediendum, & magnificentiam qua exequatur quod inchoauit. Et ſimiliter ad ſuſtinendum duo requiri, nempe patientiam ne quis rei difficultate frangatur, & perſeuerantiam ne ex diuturna perpeſſione animo cadat. Ex quo ſequitur quatuor illas virtutes fiduciam, magnificentiam, patientiam, & perſeuerantiam eſſe partes integrantes fortitudinis, quando verſantur in propria illius materia, nempe in periculis mortis.

Dico 3. *Quatuor virtutes tam enumeratas eſſe ſub alio reſpectu partes potentiales fortitudinis, ex S. Thoma ibid.* Nempe ſi ſpectentur in materiis minùs difficilibus, quàm ſint pericula mortis: ſic enim fortitudinem aliquatenùs imitantur, eique adiunguntur, ſicut virtutes ſecundariæ principali, & eatenùs dicuntur partes illius potentiales. Itaque fiducia tribuit promptitudinem animi in rebus eiuſmodi aggrediendis, magnificentia ſplendidè ſe gerit in earum executione, patientia difficultatem earum præſentem tolerat, & perſeuerantia facit vt opus vſque in finem perducatur.

Obſeruandum autem circa hanc & præcedentem aſſertionem, quatuor virtutes prædictas non eſſe omnes inter ſe diſtinctas quoad habitum, ſiquidem ad eandem virtutem ſpectare videtur, quod quis habeat fiduciam in aggrediendis rebus difficilibus, & quod in earum executione magnificè ſe gerat. Item perſeuerantia cùm non dicat niſi durationem patientiæ, ab ea diſtingui non videtur niſi aliqua connotatione.

CAPVT VI.

DE TEMPERANTIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Temperantiæ.

PRæmoneo nomen Temperantiæ ambiguum eſſe, vt patet ex S. Thoma 2. 2. qu. 141. art. 2. primò enim Temperantia latè ſumitur pro moderatione quæ in actionibus humanis ſeruatur; quomodo omnis virtus Temperantia dici poteſt, cùm nulla ſit quæ modum non ſeruet in operationibus humanis, vt patet ex ſupra dictis. Secundò ſumitur pro moderatione affectus in voluptatibus corporeis, quomodo eſt virtus ſpecialis ad hunc locum ſpectans.

De qua quæritur, quid ſit. Reſpondeo eſſe virtutem quæ in voluptatibus guſtus, & tactus moderandis verſatur. Vt enim ait S. Doctor quæſt. citata art. 4. ita ſe habet Temperantia circa concupiſcentias, ſicut fortitudo circa timores & audacias, fortitudo autem eſt circa timores & audacias, reſpectu maximorum malorum, quibus ipſa natura extinguitur, quæ ſunt pericula mortis. Vnde ſimiliter oportet quòd Temperantia ſit circa concupiſcentias maximarum delectationum. Et quia delectatio ſequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes ſunt vehementiores, quanto conſequuntur operationes magis naturales. Maximè

autem naturales ſunt animalibus operationes quibus conſeruatur natura indiuidui per cibum & potum, & natura ſpeciei per coniunctionem maris & fœminæ: & ideo circa delectationes cibi & potus, ac venereorum eſt propriè temperantia.

Ex quo intelligis 1. non ſpectare ad virtutem iſtam Temperantiæ, moderari delectationes ſpirituales, quales ſunt illæ quæ ex ſcientiis percipiuntur, neque delectationes corporeas ex viſu, auditu, vel odoratu perceptas, niſi ad voluptatem aliorum ſenſuum referantur; ſed eas quæ guſtu, & tactu percipiuntur. Quò fit vt ij non dicantur intemperantes, qui nimis auidè delectationes ex mentis operatione conſequentes ſectantur, aut qui coloribus, ſonis, vel odoribus immodicè delectantur; niſi quatenùs hæ delectationes ad voluptatem guſtus, vel tactus ordinantur.

Intelligis 2. proprium munus Temperantiæ eſſe, ponere modum in voluptatibus guſtus, & tactus, non tantùm quoad opus externum; ſed etiam quoad affectum internum: ſicut enim fortitudo animum interiùs firmat in grauibus periculis, & firmitatem illam in opere externo profert, ita Temperantia modum ponit in affectu interno voluptatum carnalium, & facit vt exterius iuxta præſcriptum rationis vſurpentur: illæ quidem quæ ad cibum & potum ſpectant, quantum requiritur ad vitæ & officiorum neceſſitatem, quæ verò ad res venereas, quantum id neceſſarium eſt ad prolem in legitimo coniugio procreandam.

Intelligis 3. Temperantiæ opponi intemperantiam, & ſtuporem ſeu inſenſibilitatem: intemperantia dicitur cùm quis in vſu voluptatum excedit, eas vſurpando modo, tempore,

loco indebito, & pluſquam neceſſarium ſit ad finem ob quem inſtitutæ ſunt: ſtupor verò contingit quando quis intantum omnem refugit voluptatem, vt etiam ab iis abſtineat quæ ſunt ad vitam tuendam neceſſaria.

ARTICVLVS II.

De partibus temperantiæ.

SAnctus Thomas 2.2. quæſt.143. art.1. triplices partes aſſignat temperantiæ, nempe integrales, ſubiectiuas, & potentiales. Integrales ſunt duæ, nempe verecundia per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ oppoſitam, & honeſtas per quam aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam quamuis pulchritudo conueniat cuilibet virtuti, maximè tamen competit temperantiæ, vt traditur quæſt. 141.art.2. ad 3. primò quidem ſecundùm communem rationem temperantiæ, ad quam ſpectat conueniens quædam & moderata proportio, in qua conſiſtit ratio pulchritudinis: ſecundò verò, quia ea à quibus refrenat temperantia, ſunt infima in homine, eique conueniunt ſecundùm naturalem beſtialem, ex quibus proinde homo cenſetur maximè deturpari. Quare cùm temperantia tollat eiuſmodi fœditatem, conſequenter pulchritudo ei præcipuè competit.

Partes verò temperantiæ ſubiectiuas plures facit, partes enim ſubiectiuæ alicuius virtutis ſunt ſpecies eius, quę diuerſificari debent ſecundùm diuerſitatem materiæ, vel obiecti. Eſt autem temperantia circa delectationes tactus, quę diuiduntur in duo genera; nam quædam ordinantur ad nutrimentum, & in his quantum ad

cibum eſt abſtinentia,& quantum ad potum,ſobrietas. Quædam verò ordinantur ad generationem, & in his quantum ad delectationem principalem, eſt caſtitas;quantùm verò ad alias minùs præcipuas,attenditur pudicitia.

Denique partes potentiales temperantiæ multiplices ſtatuit, quæ nimirum in aliqua materia minùs difficili cum proportione verſantur, ſeu quæ appetitum refrænant, & moderationem in affectibus quocunque feratur, ſtatuunt, eo modo quo temperantia motus appetitus circa delectationes tactus coercet. Itaque moderatio poteſt requiri tum in internis animi affectibus, tum in motibus corporis, tum etiam in rebus externis.

In internis motibus moderatione indigentibus,prętcr nimium affectum voluptatum,quem temperantia refrænat, occurrit primùm motus voluntatis ex impetu paſſionis ortus, quem refrænat continentia. Deinde motus ſpei,& conſequens audacię quem humilitas reprimit. Tertiò motus iræ in vindictam tendens, quem refrænat manſuetudo ſeu clementia.

Circa motus externos moderationem facit modeſtia, quæ tres partes complectitur, nempe bonam ordinationem eorum quæ aguntur, ornatum qui decentiam obſeruet in iis quæ fiunt, & auſteritatem qua in colloquiis decorum obſeruatur, iuxta perſonarum conditionem.

Tandem circa exteriora dupliciter moderatio eſt adhibenda, primò vt ſuperflua non requirantur, & quoad hoc ponitur parcitas. Secundò vt non nimis exquiſita requirantur, ſicque ponitur moderatio, vel ſimplicitas, quæ etiam modeſtia in cultu vocari ſolet, vt diſtinguatur à modeſtia morum, quæ actus externos corporis rectè componit. Plura de hac,aliiſque

virtutibus Moralibus videri poſſunt apud S. Doctorem quæſtionibus citatis,aliiſque ſequentibus; adeóque hæc pauca pro noſtro inſtituto ſufficiant, vt finis tandem imponatur Philoſophiæ noſtræ quadripartitæ, quam non ſine ſpeciali Dei auxilio, hucuſque perduximus.

Domino Ieſu Chriſto, æterni Patris coæterno Filio, nec non puriſſimæ ipſius matri ſit laus & gloria in perpetuas æternitates, Amen.

FINIS.



THESES PHILOSOPHIÆ MORALIS, SEV ETHICÆ.

EX PROOEMIO.

ETHICA ad rectam morum inſtitutionem tota tendit, adeóque hoc nomine, ſeu diſciplina Moralis vulgò appellatur.

Ethica non eſt ſapientia, nec intellectus, nec mera opinio, multo minùs inter habitus erroneos numeranda, nec etiam eſt ars propriè dicta, ſed eſt verè & propriè ſcientia.

Habitus Ethicæ non diſtinguitur realiter à prudentia, ſaltem partialiter, & inadæquatè ſpectata. Verſatur enim circa operationes honeſtas in genere: Prudentia verò iudicat quid hîc & nunc agendum ſit in particulari: Poteſt autem idem habitus ad vtrumque hoc munus interdum ſufficere.

Actiones humanæ ſunt obiectum materiale Philoſophiæ Moralis, eædemque vt dirigibiles ad bonum Morale ſeu ad honeſtatem,

ſunt illius obiectum formale.

Ethica debet annumerari inter partes Philoſophiæ.

Ethica eſt ſcientia practica, quæ verſatur circa obiectum ſuum, modo practico & operabili; quamuis autem nonnulla ſpeculatiuè tractet, id non impedit quin abſolutè ſit practica, quia eiuſmodi tractationes adduntur ad maiorem eorum illuſtrationem, quæ proximè ad praxim ſpectant.

Philoſophia Moralis reliquis Philoſophiæ partibus longè eſt vtilior, adeóque in ea addiſcenda enixiùs eſt incumbẽdum: Poteſtque non incongruè definiri in hunc modum: Eſt ſcientia practica quæ verſatur circa actus voluntatis vt dirigibiles ad bonum Morale.

Philoſophia Moralis vulgò diuiditur in Monaſticam, ſeu ſolitariam, Oeconomicam, ſeu domeſticam, & Politicam ſeu ciuilem, quæ diuiſio quamuis à quibuſdam recentioribus non probetur; quamuis item Ariſtoteles non adeò accuratè tres illos ſtatus diſtinxerit nec ex profeſſo, de monaſtica tractarit; non tamen eſt reprobanda, cùm dubitari nequeat, quin ſeparatim poſſint tractari quæ ſpectant ad vitam hominis priuatam, ſine ordine ad ſocietatẽ vllam, ſiue Oeconomicam, ſiue Politicam.

EX CAP. I. LIBRI I.

Art. I. EX ſententia veterum relata ab Ariſtotele, bonum eſt quod omnia appetunt. Quouis autem ſenſu accipiatur illa definitio ſiue de ſummo bono, ſiue de bono in communi, &c. plerumque iudicatur imperfecta, etiam ab Authoribus qui eam admittunt, quia non ſumitur ab eſſentia boni; ſed à quadam illius proprietate. Quare bonum meliùs definitur, id quod cuique conueniens

eſt, quam id quod omnia appetunt.

Nonnullæ definitiones boni poſſunt afferri, quarum 1. tribuitur Diogeni Stoico, qui dicebat id eſſe bonum quod natura eſt abſolutum, ſeu quod eſt ſecundùm naturæ perfectionem. 2. Platoni dicenti id eſſe bonum, quod ſibi ſatis eſt, nec aliud quidpiam expetit, nec aliò refertur. 3. Plotino afferenti, bonum eſſe primi boni participationem & delibationem; reiiciendæ tamen: Et ſtandum primæ.

In plantis rebuſque inanimatis non eſt proprius & formalis appetitus, eſt tamen illis propenſio quædam naturalis, quâ inclinantur in proprium bonum, quæ à Philoſophis appetitus innatus vocari ſolet. *Art. 2*

Voluntas non poteſt ferri in malum, vt malum, ſed ſub aliqua ratione boni: fertur verò in minùs bonum, non quatenùs dicit malum, ſeu priuationem maioris boni; ſed quatenùs in ſe bonum & amore dignum: necnon & bonum neceſſariò amplectitur, quoad ſpecificationem, non quoad exercitium: quod ad libertatem & ad meritum ſufficit.

Bonum tribus præcipuè modis diuiditur. In primis bonum aliud eſt Metaphyſicum, ſeu tranſcendens, aliud Phyſicum, ſeu naturale, aliud Morale. 2. diuiditur in honeſtum, iucundùm & vtile. 3. bonum ita diuiditur vt alia ſint bona animi, alia corporis, alia ab extrinſeco aduenientia. *Art. 3.*

Bonitas naturalis non videtur diſtincta à tranſcendentali, niſi quoad voces: Bonitas autem Moralis diſtinguitur à tranſcendentali, ſeu naturali.

Bonitas tranſcendentalis eſt ex ſe inuariabilis; bonitas verò Moralis pendet à libertate, & innumeris modis mutari poteſt.

Quamuis 2. loco allata boni diuiſio poſſit competere bono communiſſimè ſumpto, negari tamen non poteſt quin ea ſit magis propriè diuiſio boni humani, ſeu quod ab homine appeti poteſt.

EX CAP. II.

Art. 1. Nomen finis valde eſt ambiguum, multaque ſignificat. Vt plurimum verò, ſaltem apud Philoſophos, finis dicitur id quo mouetur agens ad operandum: quo ſenſu finis definiri ſolet, id cuius gratiâ aliquid fit.

Finis exercet cauſalitatem ſuam circa actum voluntatis, quo intenditur & amatur, non tantùm circa electionem mediorum.

Finis cauſat ſub ratione boni & conuenientis.

Cum voluntas non feratur in incognitum, ea non trahitur à fine niſi ſub ratione boni.

Finis non cauſat ſecundùm eſſe intentionale quod habet in mente; ſed ſecundùm eſſe reale quod in ſe habere poteſt, vel reipſa, vel ſecundùm noſtram apprehenſionem. Hoc autem intelligitur de fine à cognitione diſtincto.

Dubium non eſt quin ratio cauſandi finis bono honeſto & delectabili conueniat, non autem vtili.

Bonum & finis non reciprocantur.

Finis non eſt obiectum adæquatum voluntatis terminatiuum & materiale, eſt tamen illius adæquatum obiectum motiuum & formale.

Art. 2. Finis variæ tradi ſolent diuiſiones. Prima in finem cui, & finem cuius gratia. 2. in finem qui in ſola actione conſiſtit, & eum, qui ali-

quod opus externum relinquit. 3. in finem operis & finem operantis. 4. in obtinendum & faciendum. 5. in proximum, ſeu intermedium, & remotum ſeu vltimum. 6. in finem vltimum ſecundùm quid. ſeu in certo genere, & finem vltimum ſimpliciter, ſeu in omni genere. 7. in finem vltimum materialem, & formalem. 8. in obiectiuum & formalem.

Homini conuenit agere propter finem. *Art. 3.*

Non immerito finis dicitur principium in operabilibus, cùm ſit omnium cauſarũ prima.

Actio aliqua dicitur voluntaria vel quia imperatur, vel quia elicitur à voluntate: actus autem à voluntate elicitus non poteſt eſſe vltimus finis.

Etiam irrationalia agunt propter finem.

In operatione Dei duo ſunt conſideranda. Nempe ipſe actus internus diuinæ voluntatis, & opus externum ab eo procedens: Certum eſt autem opus Dei externũ vltimo ad Deum tendere, vt ad cauſam ſuam finalem; circa verò actum internum duo ſtatuenda ſunt. 1. Deum non agere propter finem, vt finis ſumi ſolet pro cauſa, eaque ab efficiente realiter diſtincta. 2. Deum impropriè agere propter finem.

In qualibet ſerie actionum datur aliquis finis vltra quem non tenditur, qui dicitur vltimus negatiuè. *Art. 4.*

At non omnes hominis actiones tendunt ad eundem finem vltimum poſitiuum, ſi hîc materialiter ſpectetur.

Quod ſi ille finis formaliter conſideretur, ſic omnes hominis actiones ad eum tendunt, non quidem actu formali & explicito; ſed virtualiter & implicitè.

Homo non poteſt operari propter plures fines vltimos. Omnes autem homines habent

eundem finem vltimum generatim & formaliter ſpectatum, non verò ſpeciatim & materialiter.

Idem eſt hominis & aliarum creaturarum finis vltimus, quantum ad rem, non autem quantum ad conſequutionem, & adeptionem.

EX CAP. III.

Art. 1. ARiſtotelis ſententia eſt, fœlicitatem neque in voluptatibus, neque in honore, neque in ludo, neque in diuitiis; ſed in Dei contemplatione conſtituendam eſſe.

Art. 2. Beatitudo obiectiua non poteſt conſiſtere in diuitiis, neque etiam in poteſtate, gloria, honore, aliiſque bonis externis.

Art. 3. Beatitudo non conſiſtit in bonis corporis, puta in pulchritudine, valetudine, robore, delectationibus ſenſuum, &c. neque vero etiam in naturalibus animi bonis, puta in virtute aut ſcientia.

Ea eſt fœlicitatis conditio, vt ſit ſtabilis & firma, habeatque rationem finis vltimi, qui nempe ad aliquid vlteriùs non ordinetur; hoc item illius proprium, vt eum qui illa potitur, ſummè beet, eius animum ingenti lætitia perfundat, omnemque ab eo miſeriam excludat.

Art. 4. Beatitudo obiectiua in Deo conſtituenda eſt.

Obiectum beatitudinis in ſolo Deo conſtituendum eſt: conditiones enim illius nulli quam Deo competere poſſunt.

EX CAP. IV.

EX communi ſententia, beatitudo formalis non conſiſtit in quodam illapſu diuinę ſubſtantiæ in ipſum Beatum. *Art.* 1.

Opinio quæ docet formalem beatitudinem conſiſtere in viſione ipſa increata, quâ Deus ſeipſum videt, ita vt hæc viſio communicetur homini, & per eam fiat formaliter beatus, iamdiu è Scholis ablegata eſt & refellitur, quia ſi homines formaliter ſunt beati per viſionem increatam Dei, ergo omnes ſunt æqualiter beati; at conſequens eſt abſurdum & repugnans Scripturæ ſacræ, ergo & antecedens. *Art.* 2.

Beatitudo formalis conſiſtit in aliqua operatione ipſius beati: Includit enim vitam actualem ipſiuſmet beati, quæ non poteſt intelligi ſine aliqua eiuſdem beati actione; dicit item illa beatitudo perfectiſſimam coniunctionem beati cum obiecto quæ neceſſario inuoluit aliquam beati actionem. *Art.* 3.

Beatitudo formalis non eſt poſſeſſio in actu primo obiecti beatifici; ſed in actu ſecundo: talis autem poſſeſſio non conſiſtit in quodam iure operandi circa obiectum, ſed in actuali operatione.

Præmium non ſemper conſiſtit in actione præmiantis, ſed interdum in actione illius qui præmio donatur: vnde quòd beatitudo formalis in operatione ipſius beati conſtituatur, id non impedit quin rationem præmij habere poſſit.

Beatitudo formalis non conſiſtit in vlla operatione partis ſenſitiuæ, ſed in operatione aliqua partis intellectiuæ. *Art.* 4.

Beatitudo formalis duobus modis ſpectari poteſt. Primò eſſentialiter vt comprehendit tantùm eum actum qui eſt de eſſentia illius, & quo intellecto ſubſiſtit eſſentialis beatitudo, etſi de aliis non cogitemus. 2. integraliter & completiuè, prout includit quicquid ad fœlicitatem hominis integrandam concurrit.

Formalis beatitudo primo modo ſpectata in ſolo actu intellectus conſiſtit, non verò ſiue totaliter ſiue partialiter in actu aliquo voluntatis.

Art. 6. Formalis beatitudo huius vitæ conſiſtit in eâ cognitione, quam de Deo in hoc ſtatu aſſequi poſſumus. Duplex huius vitæ beatitudo poteſt aſſignari, altera naturalis, altera ſupernaturalis. Poſterior quæ ſolis Chriſtianis conuenit, eſt longè perfectior priori, quæ omnibus hominibus ratione vtentibus communis eſt.

Non modò beatitudo naturalis huius vitæ eſt valde imperfecta; ſed etiam ſupernaturalis. Formalis beatitudo alterius vitæ in clara Dei viſione conſiſtit.

Clara Dei viſio excedit ſtatum huius vitæ, vireſque naturales, nec niſi virtute aliqua extraordinaria, & ſupernaturali obtineri poteſt.

Ad claram Dei viſionem aſſequendam non ſufficit remotio impedimentorum quæ ex parte corporis obſtant, ne animus humanus ad illam aſſurgere poſſit; ſed præterea requiritur vt animus poſitiuè iuuetur ad videndum Deum, per auxilium aliquod ordinis ſupernaturalis. Quo fit vt neque animæ ſeparatæ, neque Angeli ipſi etiam perfectiſſimi per vires naturæ perſpicuam Dei cognitionem aſſequi poſſint.

Art. 7. Certum eſt hominem de facto creatum eſſe ob æternam beatitudinem, quæ in viſione clara Dei conſiſtit: In dubio autem, an potuerit

Deus creare hominem ſine ordine ad claram ipſius viſionem, quamuis nonnulli negent; oppoſitum tamen cum communi ſententia tanquam certum tenendum eſt: vnde

Poſſibilis eſt ſtatus ille, quem vocant puræ naturæ in quo ſcilicet homo producatur ſine gratia & peccato, & cum iis tantùm perfectionibus aut defectibus, qui illi naturaliter competunt, ſiue ex parte animæ, ſiue ex parte corporis, adeò vt ad beatitudinem tantùm naturalem, qualis ſine auxilio ſupernaturali, & indebito obtineri poteſt, ordinetur.

EX CAP. V.

Delectatio requiritur ad beatitudinem. Quadrupliciter autem aliquid requiritur ad aliud. 1. Sicut præparatiuum & præambulum ad illud. 2. ſicut perficiens. 3. ſicut coadiuuans extrinſecùs. 4. ſicut concomitans; & hoc vltimo modo, ex S. Doctore, delectatio requiritur ad beatitudinem. Art. 1.

Delectatio nihil eſt aliud quam quies in bono adepto; & cauſatur ex quiete non quidem in genere cauſæ efficientis, ſed in genere cauſæ formalis.

Quantum eſt diſcrimen inter beatitudinem huius & futuræ vitæ, tantùm eſt inter vtriuſque delectationem.

Ex clara Dei cognitione ſequitur neceſſariò amor illius etiam quoad exercitium, & ex amore gaudium, ſeu delectatio.

Deum videntes immediatè & de Deo ipſo, & de ipſa viſione delectantur.

Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem perfectam alterius vitæ. Hæc autem rectitudo voluntatis eſt effectus ipſius beatitudinis qui ex ea neceſſariò profluit, ita vt qui videt eſſentiam diuinam, non poſſit Deum non Art. 2.

amare, & conſequenter non habere rectam voluntatem.

Ex vi viſionis beatificæ oritur neceſſariò actualis Dei amor, iſque intenſiſſimus, cum quo peccatum ſtare non poteſt, ſicque beatus ex vi iſtius viſionis impeccabilis eſt.

Art. 3. Nihil repugnat ex rei natura quin anima humana à corpore ſeparata beatitudine perfrui poſſit, ſi aliunde non impediatur.

De facto animę iuſtorum poſt mortem fruuntur clara viſione diuinæ eſſentiæ, neque earum beatitudo eſſentialis vſque ad corporum reſurrectionem differtur.

Art. 4. Eſſentialis animæ beatitudo non minuitur, nec intenſiuè augetur ex conſortio corporis: Augetur autem extenſiuè ex coniunctione cum corpore.

Bona corporis diſpoſitio requiritur ad beatitudinem corporis omnibus modis perfectam, tum antecedenter, tum conſequenter.

Homines reſurrecturi ſunt cum natiua effigie, ita vt quilibet diſcernere poſſit ex vultu eos quos hîc nouit, etſi in beatis futuri non ſint defectus corporis quos à natiuitate, vel aliunde contraxerunt. Reſurrecturi autem ſunt ea ætate qua Chriſtus reſurrexit, habituri que ſunt eandem corporis quantitatem quam natura non errante habuiſſent, vnde ſicut inter illos erit vultuum diſſimilitudo, ita & quantitatis inæqualitas.

Beati omnes reſurrecturi ſunt cum quatuor eximiis dotibus claritatis, impaſſibilitatis, agilitatis, & ſubtilitatis.

Art. 5. Ad beatitudinem huius vitæ requiruntur bona externa, non autem ad felicitatem alterius vitæ.

EX

EX CAP. I. LIB. II.

Actionum quæ ab homine fiunt, eæ propriè dicuntur humanæ, quæ ſunt propriè hominis, in quantum eſt homo. *Art. 1.*

Differt homo à creaturis irrationalibus in eo quòd eſt actuum ſuorum dominus: vnde illæ ſolæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo eſt dominus: cumque homo ſit dominus ſuorum actuum, per rationem & voluntatem, ſeu per liberum arbitrium, hinc ſequitur eas actiones dici propriè humanas, quę ex voluntate humana ſeu ex libero arbitrio procedunt.

Falluntur hi qui liberum confundunt cum voluntario, ita vt ad libertatem actionis ex eorum ſententia ſufficiat quod voluntariè, ſeu ſponte facta ſit. *Art. 2.*

Hallucinantur & ij qui voluntarium vice verſa confundunt cum libero, adeò vt nullum voluntarium admittant, præter id quod perfectè liberum eſt, id eſt quod fit cum indifferentia ad vtrumlibet.

Voluntarium ita comparatur cum libero, vt latius pateat.

Non omnis actio voluntaria poteſt dici Moralis. *Art. 5.*

Non eſt idem formaliter actionem eſſe Moralem & eſſe liberam.

Actus Moralis conſtituitur in ratione Moralis per ordinem ad ſuum obiectum moraliter ſpectatum.

Obiectum actus accipitur moraliter, quatenùs ſubſtat regulis morum, ſeu quatenùs ab operante cognoſcitur vt honeſtum, aut turpe; vt amplectendum aut fugiendum.

Voluntati poteſt inferri violentia quoad actus imperatos, non quoad actus elicitos, quod *Art. 4.*

poſtremum intelligendum eſt de violentia poſitiua, non de priuatiua. Quod autem voluntas poſſit violētiam pati in actibus imperatis, id non ſic eſt accipiendum, vt aliquis actus poſſit eſſe ſimul & à voluntate imperatus, & voluntati violentus; ſed vt actus illi poſſint fieri per violentiam, qui aliàs à voluntate imperari ſolent.

Violentia cauſat inuoluntarium.

Art. 5. Quæ ex metu fiunt, ſunt mixta ex voluntario & inuoluntario, ita tamen vt ſimpliciter ſint voluntaria, ſecundùm quid verò inuoluntaria.

Non tantùm præcepta Eccleſiæ non obligant in graui metu exterius incuſſo, ſed nequidem naturalia, aut diuina affirmatiua.

Art. 6. Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium.

Paſſio appetitus ſenſitiui ſe habet ad liberum arbitriū & antecedenter & conſequenter.

Art. 7. Ignorantia eatenùs cauſat inuoluntarium, quatenùs priuat cognitione, quæ præexigitur ad voluntarium.

Ignorantia tripliciter ſe habet ad actum voluntatis. 1. antecedenter. 2. concomitanter. 3. conſequenter.

Ignorantia antecedens cauſat inuoluntarium ſimpliciter.

Ignorantia concomitans non cauſat actum, ſed tantùm illum comitatur: idque duobus modis: Ita vt ſit antecedens & inuincibilis. 2. ita vt ſit conſequens & vincibilis.

Ignorantia concomitans antecedens cauſat non voluntarium; Conſequens autem ſi ſit voluntaria, actus cum ea elicitus eſt voluntarius.

EX CAP. II.

LIberum illud eſt quod aliquo vinculo exſolutum eſt: vnde tot ſunt libertates, quot ſunt vincula à quibus homo liberari poteſt. Alia eſt enim libertas à ſeruitute legis Moſaicæ, quæ Chriſtianis, alia libertas à peccato, quæ iuſtis, alia libertas à corruptione quæ beatis competit: alia libertas naturalis quæ omnibus hominibus à natura indita eſt, & per quam maximè in ſuis operationibus à modo agendi brutorum diſtinguuntur. *Art.* 1.

Sententia Catholica ſtatuit in homine etiam poſt peccatum primi parentis, manſiſſe arbitrium non modò à coactione; ſed etiam à neceſſitate agendi liberum. Duplex eſt neceſſitas. Alia antecedens, alia conſequẽs. Prior repugnat libertati propriè ſumptæ. Poſterior non item.

Duplex eſt libertas. Alia ſpecificationis ſeu contrarietatis: Alia contradictionis, ſeu exercitij. Prior in eo conſiſtit vt poſſimus aliquid, vel illius oppoſitum. Poſterior vt poſſimus aliquid velle aut non velle.

Prædeterminatio Phyſica in eo cõſiſtit quòd ſit entitas aliqua recepta in voluntate antecedenter ad operationem illius, cuius poſitio ex ſola Dei voluntate pendeat, quæ neceſſaria ſit ad omnes actus ſiue bonos, ſiue malos materialiter ſpectatos, & qua poſita, neceſſe ſit voluntatem operari actum illum particularem, ad quem impellitur, non quidem neceſſitate conſequente, ſed antecedente. *Art.* 2.

Prædeterminatio Phyſica, vt ſuperiùs intellecta repugnat libertati, adeóque ad liberum arbitrium requiritur abſolutio à prædeterminatione Phyſica. *Art.* 3.

Ex hoc quod prædeterminatio Phyſica repugnet libertati in genere, manifeſtè ſequitur

eam non poſſe conciliari cum vllo actu libero
Art. 4. in ſpecie, cuiuſcunque conditionis ſit.

Nulla eſt cauſa qua voluntas determinetur ad actum peccati, & ideò Deus iuſtè de peccatis vindictam ſumit : vnde falſum eſt quod aliqui aſſerunt hominem ad ſingulos actus malos à Deo phyſicè prædeterminari.

Voluntas hominis ideò eſt directè cauſa peccati; quia ſeipſam interiùs mouet & inclinat ad actum peccati.

Art. 5. Modus naturalis agendi voluntatis, vt eſt potentia libera, non in eo conſiſtit tantùm, vt obiectum repræſentetur ab intellectu ſub indifferentia; ſed in eo maximè, vt voluntas ipſa ſit indifferens ad tale obiectum amplectendum, vel non amplectendum.

Si aliqua præuia determinatio requiritur ex parte Dei ad actus omnes voluntatis, ea ſufficit qua voluntas eſt determinata à Deo ad bonum in communi.

Art. 6. Deus neminem ſtatuit abſolutè conuertere, vel ſaluare per auxilia gratiæ, niſi præuiâ ſcientia, qua nouit eum conuertendum & ſaluandum, ſi per talia auxilia alioqui repudiabilia vocetur.

Error eſt dicere primam gratiam expectare conſenſum naturalem noſtræ voluntatis, qui illam aduocet & mereatur : non tamen eſt error: ſed Catholica doctrina, affirmare gratiam, quâ homo iam miſericorditer præuentus eſt, & excitatus ad opus bonum, expectare conſenſum liberum voluntatis, vt ſimul cum illa tale opus edat.

Art. 7. Actus peccati non debet reduci in Deum, vt in cauſam phyſicè prædeterminantem, ſed vt in cauſam intimè cooperantem.

Influxus Dei ad operationes cauſarum ſecundarum ita attemperatus eſt, vt nonniſi cum

earum influxu coniunctus quicquam producere poſſit. Vnde non poteſt concipi quod Deus prius influat ad actus vitales ſiue bonos ſiue malos voluntatis creatæ quam voluntas ipſa.

EX CAP. III.

Libertas, ſeu liberum hominis arbitrium non dicit actum; ſed aliquid per modum permanentis. Nec refert quod liberum hominis arbitrium idem ſit ac liberum iudicium, aut libera electio, iudicium autem & electio, actum dicant, non potentiam, vel habitum; interdum enim nomine actus intelligitur potentia, quæ eſt principium illius. *Art. 1.*

Libertas non eſt habitus, ſed dicit potentiam, eamque ſimpliciter actiuam.

Libertas non eſt formaliter in intellectu, ſed in voluntate. *Art. 2.*

Etſi formalis libertas ſit tantùm in voluntate, radix tamen libertatis eſt in ipſo intellectu.

Ad libertatem voluntatis non ſufficit quod obiectum proponatur illi ab intellectu ſub indifferentia; ſed ipſa voluntas debet eſſe indifferens ad tale obiectum amplectendum, vel non amplectendum. *Art. 3.*

Vt voluntas aliquid velit, non eſt neceſſarius actus præuius intellectus, quo iudicet hic & nunc, ſpectatis circunſtantiis, abſolutè eſſe volendum.

Non debet admitti ad actus voluntatis iudicium aliquod præuium adeò efficax, vt eo poſito, voluntas non poſſit non operari.

Liberum arbitrium fertur tantùm in bonum. *Art. 4.*

A nemine negari poteſt quin liberum arbitrium verſetur propriè circa media.

Negari etiam non poteſt quin liberum arbitrium verſetur aliquo modo circa finem.

Abſolutè dici poteſt liberum arbitrium non eſſe finis formaliter ſpectati; ſed tantum mediorum ad finem illum aſſequendum.

Vnus eſt & idem motus ſeu actus voluntatis quo fertur in finem, vt eſt ratio volendi media, & in media ipſa. Alius vero eſt actus quo voluntas fertur in ipſum finem abſolutè, imò aliquando præcedit tempore.

Non poteſt dari actus aliquis voluntatis neuter id eſt, qui nec ſit circa finem, nec circa media.

Art. 5. Reiicitur ſententia quæ aſſerit actiones tantùm futuras, non autem præſentes, eſſe in poteſtate liberi arbitrij.

Eodem puncto temporis & priùs natura quàm voluntas operetur, poteſt non operari, adeóque pro ſua libertate impedire poteſt ne exiſtat operatio eo ipſo momento quo eſſe incipit. Imò non poteſt id prius impedire.

Art. 6. Libertas actus eſt mera denominatio extrinſeca à potentia libera, à qua elicitur.

In actu libero nihil reperitur reale quod non poſſit eſſe in actu non libero; reperitur tamen aliquid morale, nimirum quod ad meritum vel demeritum imputari poſſit: hoc autem habet præcisè ex eo quod pendet à cauſa libera, à qua potuit fieri, vel non fieri.

EX CAP. IV.

Art. 1. VOlitio eſt actus, quo amplectimur finem ſimpliciter, quatenùs eſt nobis bonus & conueniens.

Fruitio eſt actus potentiæ appetitiuæ.

Fruitio videtur pertinere ad amorem vel delectationem. Non quod fruitio ſit æqualiter amor & delectatio: etſi enim amor ad fruitionem requiratur; non tamen eſt formaliter fruitio, ſed tantùm cauſaliter. Delectatio au-

tem eſt formaliter fuitio.

Frui conuenit naturæ rationali ſecundùm rationem perfectam; conuenit brutis ſecundùm rationem imperfectam: aliis creaturis nullo modo conuenit.

Frutio eſt tantùm vltimi finis.

Malè Durandus qui contendit non Deum, ſed viſionem Dei eſſe immediatum fruitionis obiectum.

Fruitio perfecta eſt finis realiter habiti; imperfecta verò, habiti tantùm in intentione.

Intentio, primò & principaliter pertinet ad voluntatem. Voluntas poteſt intendere id quod per ſe bonum eſt & amabile, ſiue ſit finis vltimus, ſiue non, ſi per aliqua media comparari poteſt. *Art. 3.*

Plura inter ſe ſubordinata poſſunt ſimul intendi, non ſolùm eodem tempore, ſed etiam eodem actu.

Actus electionis materialiter eſt actus voluntatis; formaliter autem actus rationis. *Art. 3.*

Electio non competit brutis animalibus.

Electio non eſt niſi de mediis; contingit tamen interdum id quod eſt finis reſpectu quorundam, ordinari ad alium finem.

Electio eſt tantùm eorum quæ per nos aguntur, nec non & tantùm poſſibilium. Non autem opus eſt ad electionem, vt medium verè ſit poſſibile; ſed ſaltem vt tale exiſtimetur. Etſi electio, cum ſit volitio efficax, non poſſit eſſe niſi poſſibilium, volitio tamen ſimplex, & inefficax, poteſt verſari circa impoſſibilia.

Homo liberè eligit, non ex neceſſitate.

Ex duobus bonis propoſitis poteſt voluntas eligere illud quod minus bonum eſt.

Quando vnicum tantùm eſt medium ad finem aſſequendum, electio illius eſt neceſſaria,

ex hypotheſi, quòd quis finem efficaciter intendat. Non eſt autem eiuſmodi electio neceſſaria abſolutè; ſed tantùm ex ſuppoſitione intentionis efficacis finis.

Art. 4. Conſilium non eſt niſi de mediis, nec non niſi de iis quæ ſunt in noſtra poteſtate: Non eſt tamē de omnibus quæ à nobis fieri poſſunt.

In conſultatione ſeruatur ordo reſolutorius, quatenùs à fine intento procedimus ad media proxima & remota, vt à toto ad partes. In executione vero proceditur ordine compoſitionis.

Conſilium non procedit in infinitum, ſiue ex parte principij, ſiue ex parte termini.

Art. 5. Conſenſus eſt actus virtutis appetitiuæ potius quàm apprehenſiuæ.

Conſenſus ſæpe ſumitur pro actu intellectus & ſignificat conformitatem in iudicio.

Conſenſus non conuenit brutis animalibus: ad conſenſum enim non ſufficit determinatio appetitus ad vnum; ſed requiritur determinatio libera, qualis non eſt in brutis.

Operis executio non tantùm ſequitur ex conſenſu, ſed etiam ex naturali impetu.

Conſenſus non eſt de fine, ſed de mediis ad finem neceſſariis.

Conſenſus dicit ſimplicem affectum medij ad finem conſequendum: electio verò dicit actum quo ex pluribus mediis propoſitis, vnum præfertur alteri: vnde poteſt eſſe conſenſus ſine electione.

Conſenſus pertinet ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

Art. 6. Vti primo & principaliter eſt voluntatis, vt primi mouentis, rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum, vt exequentium.

Operatio potentiæ voluntati ſubordinatæ, eſt vſus talis potentiæ, non tamen ita vocatur

reſpectu ipſius potentiæ, à quâ immediatè elicitur; ſed per ordinem ad voluntatem, quatenùs fit ex imperio illius. Vnde duplex eſt vſus: Actiuus & paſſiuus. Actiuus eſt actus quo voluntas mouet potentiam ad operandum. Paſſiuus eſt illa potentiæ operatio, vt fit ex motione voluntatis.

Vti non conuenit brutis animalibus.

Vſus non eſt vltimi finis; ſed eorum tantùm quæ ſunt ad finem. Latè tamen ſpectatus poteſt eſſe reſpectu vltimi finis obiectiue ſpectati, quatenùs refertur ad poſſeſſionem.

Vſus ſequitur electionem ſi referatur ad idem. Interdum eſt actus realiter diſtinctus ab electione, nonnunquam verò coincidit realiter cum electione.

Imperare eſt eſſentialiter actus rationis præſuppoſito actu voluntatis: Vnde non competit brutis. Art. 7.

Vſus eſt imperio poſterior: vnde ille eſt ordo inter conſilium, electionem, imperium & vſum, quod pòſt conſilium, ſeu iudicium rationis, ſequitur electio medij. tum imperium iubens executionẽ, ac tandem vſus ſeu executio.

Imperium & actus imperatus realiter & quoad naturam diſtinguuntur, non autem moraliter, quia in vtroque eſt eadem bonitas & malitia.

Actus voluntatis à nobis imperantur. Vnus autem actus voluntatis non poteſt imperari niſi per actum præcedentem eiuſdem voluntatis, cum ſola ordinatio rationis, ſeu locutio interna ad imperium non ſufficiat.

Actus rationis ſemper imperari poſſunt quoad exercitium, intelligendo de actibus qui aliquem libertatis vſum ſupponunt.

Apprehenſio intellectus non eſt in noſtrâ

S v

poteſtate quoad obiecti ſpeciem: quod verò ſpectat ad obiectum obſcurum, iudicium de illo quoad ſpeciem, eſt in noſtra poteſtate.

Ratio præeſt appetitibus iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, ſed politico.

Actus vitæ vegetabilis non imperatur; indirectè tamen ſubiicitur voluntati, quatenus poteſt voluntas illi materiam miniſtrare, vel negare. Idem dicendum de facultate vitali reſidente in corde quæ continuum illius & arteriarum pulſum cauſat. Reſpiratio tamen quæ ad facultatem vitalem refertur aliquo tempore contineri poteſt, ſicque voluntati ſubiicitur. De ſenſibus externis idem ſentiendum ac de actibus vitæ vegetantis.

Omnes motus membrorum quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis ſubduntur imperio rationis, non autem ii qui conſequuntur vires naturales. ideo autem ſubduntur, quia eorum actus pendent immediatè à potentia loco motiua quæ voluntati deſpoticè obedit.

EX CAP. V.

Art. 1. Bonitas & malitia humanorum actuum præcipuè ſumendæ ſunt ab obiecto, quod intelligêdum eſt in genere moris. Ad bonitatem vel malitiam actus duo requiruntur. Primo libertas, ſecundo conformitas, vel difformitas cum recta ratione: porrò actus internus habet ab externo bonitatem vel malitiam quoad conformitatem, vel difformitatem, externus verò ab interno quoad libertatem: quo fit, vt quamuis actus interni obiectum ſit actus externus, id non officiat quin actus humanus ſumat bonitatem, vel malitiam ab obiecto.

Art. 2. Bonitas & malitia actus ſumitur ex circumſtantiis. Idque dupliciter: Primo, ita vt cir-

cunſtantia addat actui ſpeciem bonitatis & malitiæ, diſtinctam ab ea quæ ſumitur ab obiecto. 2. ita vt non addat nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ;ſed præcedentem accidentaliter tantùm augeat.

Interdum circunſtantia efficit vt actus qui ex ſua ratione eſt indifferens,ſit bonus aut malus, tuncque tribuit circunſtantia primam ſpeciem moralem actui. In his autem caſibus circunſtantia habet rationem obiecti adeóque prædicti actus non dicuntur boni aut mali ex circunſtantiis. ſed ex obiecto.

Interdum contingit vt peccatum ſit valde graue ratione obiecti, & valde leue ratione circunſtantiarum.

Actus humanus eſt bonus vel malus ex fine; pendet enim à fine ſiue bono ſiue malo,ſicque ab eo bonitatem vel malitiam accipit. *Art. 3.*

Quadruplex in actibus humanis bonitas poteſt conſiderari. Prima ſecundùm genus,quę competit actioni, vt actio eſt. 2. Secundùm ſpeciem, quæ ſumitur per ordinem ad obiectum conueniens. 3. ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm quædam accidentia. 4. ſecundùm finem quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.

Actus humanus varias ſpecies accipit ratione obiecti & finis.

Bona intentio vitiatur per malam electionem: & ita vitiatur, vt non ſolùm electio ſit mala; ſed etiam intentio ipſa alioqui per ſe bona,ex electione illa malitiam contrahat.

Duo actus non ſunt æquales quoad bonitatem & meritum propter finis æqualitatem, ſi eorum obiecta ſunt inæqualiter bona.

Vt actus ſit bonus, non debet expreſsè referri ab operante in finem bonum: vnde

Errant qui docent opera omnia quæ non fiunt ex motiuo perfectæ charitatis in Deum, eſſe peccata.

Art. 4. Bonitas & malitia actus pendent aliquo modo à ratione: cum hoc tamen diſcrimine, quod ratio debeat expreſſiùs oſtendere bonitatem obiecti quàm illius malitiam.

Conſcientia communiter diuiditur in rectam, erroneam, dubiam, probabilem, & ſcrupuloſam.

Voluntas diſcordans à conſcientia errante, eſt mala.

Voluntas quæ concordat cum conſcientia, ſeu ratione errante, non eſt mala, quando error ille eſt inculpabilis; eſt autem mala, quando error eſt culpabilis.

Non eſt peccatum agere contra conſcientiam ſpeculatiuè dubiam, modò dubium in praxi rationabiliter deponatur, & quis iudicet ſibi licitum eſſe hic & nunc agere. Eſt autem peccatum agere contra conſcientiam practicè dubiam.

Licet ſequi in praxi opinionem probabilem, relicta ea quæ probabilior videtur.

Art. 5. Bonitas voluntatis humanæ magis dependet à lege æterna quàm à ratione humana, & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem diuinam recurrere.

Voluntas noſtra tenetur conformari diuinæ, ſpectatæ per modum cauſæ efficientis, ſeu dirigentis, quando præcipit vt aliquid velimus, non autem quando ſe habet tantùm vt conſulens, & inſpirans.

Voluntas noſtra aliquo ſenſu debet eſſe conformis diuinæ, ſecundùm principium formale volendi, non alio.

Noſtra voluntas non neceſſariò debet eſſe

conformis diuinæ in obiecto volito; ſed poteſt illi laudabiliter repugnare.

Si in actu exteriori ſpectetur bonitas aut malitia quam habet, per ordinem ad finem operantis, ea ſic eſt priùs in actu interiori voluntatis. Si verò in eodem actu exteriori ſpectetur eadem bonitas & malitia, quam habet ex obiecto & circunſtantiis, vt apprehenditur per rationem, eo modo bonitas & malitia actus exterioris eſt prior bonitate & malitia interiori. *Art. 6.*

Quando actus exterior eſt bonus vel malus ſolùm ex ordine ad finem, tunc eſt omnino eadem bonitas aut malitia actus voluntatis qui per ſe reſpicit finem, & actus exterioris, qui reſpicit finem, mediante actu voluntatis. Cùm verò actus ille exterior habet bonitatem vel malitiam ſecundùm ſe, tunc illius bonitas externa, & voluntatis quæ eſt ex fine, eſt alia.

Bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ, & circunſtantiarum redundat in actum voluntatis.

Actus exterior non addit ſupra bonitatem aut malitiam actus interioris.

Idem actus externus qui nunc eſt bonus, poteſt poſtea, mutata voluntate, eſſe malus. *Art. 7.*

Idem opus externum vt eſt à duabus perſonis, poteſt ſimul eſſe bonum & malum.

Opus externum vt refertur tantùm ad vnam perſonam ex vna intentione bona, & ex alia mala, operantem, non eſt ſimul bonum & malum, ſed eſt ſimpliciter malum.

Fieri non poteſt vt actus internus ſit ſimul bonus & malus.

Probabilius videtur nullum actum internum voluntatis poſſe fieri ſucceſſiuè ex bono malum.

EX CAP. VI.

Art. 1. EOrum ſententia amplectenda eſt qui docent formalem bonitatem, ſeu honeſtatem actualem nihil aliud eſſe, quam conſonantiam ſeu bonitatem actus humani cum recta ratione.

Art. 2. Formalis malitia peccati commiſſionis, eſt aliquid poſitiuum.

Peccatum dicitur priuatio, non quod formaliter ſit priuatio, ſed quia varias priuationes cauſat.

Art. 3. Datur actus aliquis indifferens ſecundùm ſpeciem.

Probabilius eſt non dari actum indifferentem in indiuiduo.

Art. 4. Actus humanus vt bonus, habet rationem rectitudinis, & vt malus, habet rationem peccati.

Actus humanus in quantum eſt bonus vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis, meriti vel demeriti, etiam apud Deum.

Art. 5. Ad actum meritorium requiritur, ex parte ipſius actus, quod ſit liber, fiatque ex gratię adiutorio: ex parte operantis quod ſit in ſtatu gratiæ, & viator, & ex parte Dei, quod adſit promiſſio de dando præmio ob tale opus. Peccator non meretur de condigno gratiam ſanctificantem. Iuſtus poteſt & de condigno illius augmentum promereri. Non autem ſiue de condigno, ſiue de congruo, perſeuerantiam ſtrictè ſumptam, ſicut nec de condigno reparationem poſt lapſum.

Probabile eſt hominem mereri de condigno primam gloriam per actum contritionis vel amoris Dei ſuper omnia, quo extra Sacramentum vltimatè diſponitur ad iuſtificationem.

EX CAP. VII.

PAſſiones non ſunt actus cognitionis ſiue intellectiuæ, ſiue ſenſitiuæ; ſed affectionis ſeu appetionis, quæ ſupponunt quidem præuiam agnitionem proportionatam, ab appetitu tamen efficienter eliciuntur. *Art. 1.*

Art. 2. Paſſiones diuiduntur ratione ſubiecti, quomodo diuiduntur in concupiſcibiles & iraſcibiles: & ratione obiecti, quod aliàs verſentur circa bonum proſequendum, aliàs circa malum fugiendum.

In paſſionibus appetitus concupiſcibilis eſt contrarietas, ſecundùm obiecta tantùm; in paſſionibus verò iraſcibilis eſt contrarietas, non modò ſecundùm obiecta; ſed etiam ſecundùm acceſſum & receſſum ab eodem termino.

Vndecim paſſiones vulgò aſſignantur, quarum ſex priores ſpectant ad appetitum concupiſcibilem, quinque verò poſteriores ad iraſcibilem: Plures quidem à nonnullis aſſignantur, attamen ad prædictas reduci poſſunt. *Art. 3.*

Paſſiones ex ſe neque ſunt bonæ, neque malæ; ſed quatenùs ſubiacent imperio rationis, poſſunt eſſe bonæ, aut malæ. *Art. 4.*

Paſſiones non repugnant viro ſapienti. *Art. 5.*

Paſſiones appetitus concupiſcibilis per ſe loquendo & ſpectata rei natura, ſunt priores paſſiones appetitus iraſcibilis.

Inter paſſiones appetitus concupiſcibilis, quæ feruntur in bonum: ſunt priores illis quæ in malum tendunt. *Art. 6.*

Paſſiones appetitus concupiſcibilis ſunt per ſe loquendo perfectiores paſſionibus appetitus iraſcibilis; inter has autem quæ conſiſtunt in proſecutione boni, ſunt iis præſtantiores quæ in auerſione mali poſitæ ſunt.

Inter affectus concupiſcibilis in bonum tendentes, ij videntur perfectiores qui proximiùs ſe habent ad obiectum.

Affectus in malum tendentes eundem ordinem inter ſe habent, quem affectus in bonum.

EX CAP. VIII.

Art. 1. AMare nihil aliud eſt quàm velle alicui bonum: vnde colligitur amorem eſſe actum quo volumus alicui bonum.

Quatuor ſunt cauſæ amoris. Bonum, cognitio, ſimilitudo, quæcunque alia paſſio; quibus addi poteſt quinta, amor ipſe.

Multiplices ſunt amoris effectus. Vnio, mutua inhæſio, ecſtaſis, zelus, amor denique eſt cauſa omnium quæ amans agit.

Odium eſt paſſio appetitus ſenſitiui; quâ malum reſpuitur ſimpliciter vt malum eſt.

Duplex eſt odium. Aliud abominationis, aliud deſolationis.

Art. 2. Deſiderium eſt paſſio appetitus concupiſcibilis, quâ fertur in bonum quatenùs abſens.

Concupiſcentia alia eſt naturalis, alia non naturalis.

Fuga eſt motus appetitus concupiſcibilis auerſantis malum abſens.

Art. 3. Delectatio eſt paſſio, ſeu motus appetitus concupiſcibilis, quo fertur in bonum ſenſibile, vt præſens & poſſeſſum.

Vt concupiſcentiæ, ita delectationes aliæ ſunt naturales, aliæ non naturales.

Delectationes intellectuales ſunt ſimpliciter maiores ſenſibilibus.

Vna delectatio poteſt eſſe alteri contraria.

Variæ ſunt cauſæ delectationis. Operatio, memoria & ſpes, ſenſus externus: Triſtitia duplici ſenſu conſiderata; idque per accidens admiratio, &c.

Quatuor effectus delectationis aſſignantur. Dilatio, Sitis, & Deſiderium, Contemplatio, operationis perfectio.

Triſtitia eſt quædam ægritudo ſeu anxietas in appetitu ſenſitiuo ex præſentia tam reali, quam imaginaria mali ſenſibilis excitata. *Art. 4.*

Dolor ſæpe confunditur cum triſtitia: eſt tamen inter illa quædam diſtinctio.

Quatuor ſpecies triſtitiæ aſſignantur. Miſericordia, inuidia, anxietas & acedia.

Ad cauſas triſtitiæ reduci poſſunt ea omnia quæ ad hoc conferunt, vt bono aliquo optato priuemur, vel vt malum aliquod inuoluntarium ſentiamus.

Varij ſunt triſtitiæ ſeu doloris effectus, in textu explanati.

Spes vt inter paſſiones numeratur, & diſtinguitur à ſpe, quæ eſt virtus Theologica, eſt affectus appetitus iraſcibilis qui fertur in bonum futurum, arduum quidem, ſed poſſibile ad obtinendum. *Art. 5.*

Cauſæ ſpei ſunt tum ea omnia quæ iuuant ad aliquid arduum conſequendum, tum quæ efficiunt vt res ſperata iudicetur obtentu poſſibilis, ſiue illud iudicium ſit verum, ſiue falſum: duo ſunt effectus ſpei, cauſare amorem & iuuare, vt faciliùs fiat operatio.

Deſperatio opponitur ſpei.

Audacia eſt motio appetitus ſenſitiui, quæ in proſecutione mali terribilis conſiſtit. *Art. 6.*

Audacia excitatur à ſpe, & ab iiſdem cauſis quæ generant ſpem.

Effectus audaciæ ſunt afferre tremorem & frigiditatem membris exterioribus: Timor eſt paſſio, quâ appetitus iraſcibilis fugit malum imminens, quod difficilè poſſe caueri exiſtimatur.

Sex ſunt ſpecies timoris. Segnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor & agonia. Cauſa generalis timoris eſt amor, & concupiſcentia boni, quo priuari debemus.

Varii ſunt effectus timoris in textu videndi.

Art. 7. Ira eſt motio appetitus iraſcibilis quo inſurgitur in vindictam de iniuria accepta.

Tres aſſignantur iræ ſpecies. Fel, Mania & furor.

Variæ ſunt cauſæ iræ, tam ex parte iraſcentis, quàm ex parte illius qui ad iram prouocat. Iræ effectus ſunt, cauſare delectationem, & feruorem circa cor, vſum rationis impedire, itemque & taciturnitatem cauſare.

EX LIB. III. CAP. I.

Art. 1. Virtus Moralis conſtituitur ſub genere habitus.

Differentia virtutis Moralis conſtitutiua & diſtinctiua eſt, vt rectè afficiat hominem ad actum honeſtum eliciendum.

Virtus Moralis poteſt definiri: habitus tribuens homini inclinationem ad rectè, & ſecundùm honeſtatem operandum.

Art. 2. Virtus ex Ariſtotele eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

Virtus Moralis ita per ſe tendit ad bonum, vt nequeat habere actum malum, adeóque virtute nemo poſſit malè vti.

Art. 3. Nulla eſt propriè cauſa formalis virtutis Moralis, dici tamen poteſt formam illius intrinſecam eſſe illius quidditatem & eſſentiam.

Prudentia, quæ inter virtutes Morales nominatur, eſt in intellectu. Aliæ verò nempe Iuſtitia, Fortitudo & Temperantia ſunt in voluntate.

Art. 4. Virtutes Morales non ſunt nobis à natura congenitæ; ſed per multorum actuum repeti-

tionem in nobis producuntur.

Duplex eſt finis virtutis Moralis, Proximus & remotus. Proximus eſt operatio recta & honeſta: Remotus eſt hominis beatitudo.

Virtuti Morali non poteſt addi finis malus ex intentione operantis, ita vt elici poſſit actus veræ virtutis ex prauo fine.

EX CAP. II.

Omnes virtutes Morales conſiſtunt in medio quoad ſubſtantiam ſeu entitatiuè, ita vt inter duos habitus vitioſos ſint conſtitutæ. *Art. 1.*

Virtus aliqua materialiter ſpectata poteſt magis ad vnum, quàm ad aliud extremum vergere, ſicque non eſt præciſe in medio illorum; non tamen ſi formaliter ſpectetur.

Virtutes Morales conſiſtunt in medio effectiuè ſeu cauſaliter, adeóque etiam obiectiuè.

Virtutes intellectuales in medio conſiſtunt.

Illud eſt diſcrimen inter virtutes Morales acquiſitas, & Theologicas, quod Morales habent medium non modò ratione circunſtantiarum, ſed etiam ratione obiecti: Theologicæ verò non habent medium ratione obiecti: ſed tantùm attentis circunſtantiis conditionis noſtræ, ſub quibus Sapientia diuina ſtatuit modum in actibus, quibus in Deum tendere debemus. *Art. 2.*

Virtutes Morales infuſæ habent medium eodem modo ac acquiſitæ.

Virtutes intellectuales nullam connexionem inter ſe habent. *Art. 3.*

Prudentia non poteſt haberi in gradu perfecto, vel heroico, ſine aliis virtutibus, poteſt tamen in imperfecto.

Nulla virtus Moralis poteſt haberi ſine prudentia.

Nulla virtus Moralis in gradu heroico, vel perfecto ſpectata, eſſe poteſt ſine omnibus aliis; poteſt tamen in gradu imperfecto.

Art. 4. Virtutes Morales prout ſunt operatiuæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri, & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod ſunt operatiuæ boni, in ordine ad vltimum finem ſupernaturalem, non poſſunt ſic humanis actibus acquiri; ſed debent infundi à Deo: & huiuſmodi virtutes non poſſunt eſſe ſine charitate.

Omnes virtutes Morales ſimul infunduntur cum charitate.

Fides & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate; non tamen ſine illa perfectæ virtutis rationem habent.

Charitas non poteſt eſſe ſine fide & ſpe.

Art. 5. Omnes virtutes non ſunt inter ſe æquales.

Inter virtutes eiuſdem ſpeciei, poteſt reperiri magna inæqualitas, ſecundùm gradus intenſionis, ita vt virtus vna in vno ſit valdè intenſa, in alio valdè remiſſa.

EX CAP. III.

Art. 1. PRudentia vt virtus Moralis ſpectata vulgò definitur, habitus cum vera ratione actiuus, circa ea quæ homini bona vel mala ſunt.

Prudentia etſi ſubiectiuè ſit virtus intellectualis, non tamen immeritò reponitur inter virtutes Morales, ratione obiecti, effectus, & finis.

Art. 2. Prudentiæ officia ſunt inquirere, conſultare & iudicare.

Proprium eſt prudentiæ præſcribere medium virtutibus Moralibus.

Prudentia primò poteſt diuidi in naturalem, ſeu acquiſitam ; & ſupernaturalem, ſeu infuſam. Secundò, in perſonalem ſeu ſolitariam & gubernatricem. *Art. 3.*

Habitus prudentiæ ſunt multiplicandi iuxta varietatem virtutum, quæ ab illa dirigi debent : ſicque ex multis habitibus partialibus prudentia perfecta & abſoluta integratur. *Art. 4.*

Tres partes potentiales prudentiæ aſſignantur, nempè Eubulia, Syneſis, & Gnome.

Duobus modis contra prudentiam peccatur. 1. per defectum. 2. per exceſſum. Priori modo peccatur per præcipitationem. 2. per inconſiderationem. 3. per inconſtantiam.&c. Poſteriori multis modis, iiſque in textu videndis. *Art. 5.*

EX CAP. IV.

IVſtitia vt eſt vna ex quatuor virtutibus Moralibus quæ Cardinales appellantur, eſt habitus, ſecundùm quem aliquis conſtanti & perpetua voluntate ius ſuum cuique tribuit. *Art. 1.*

Iuſtitia poteſt primò diuidi in diſtributiuam & commutatiuam : & hæc rurſus ſubdiuidi in eam quæ eſt partis ad partem, & eam quæ eſt partis ad totum. *Art. 2.*

Partes potentiales iuſtitiæ vocantur virtutes illæ quæ magnam cum iuſtitia ſtrictè ſumpta, conſenſionem habent; illius tamen perfectionem non attingunt. Eiuſmodi autem virtutes ſunt octo, nempe Religio, Pietas, &c. *Art. 3.*

EX CAP. V.

Art. 1. FOrtitudo eſt virtus quæ timorem & audaciam in grauibus periculis moderatur.

Art. 2. Nullæ ſunt partes ſubiectiuæ fortitudinis: aſſignari tamen poſſunt quędam illius partes integrantes impropriè ſumptæ.

EX CAP. VI.

Art. 1. TEmperantia eſt virtus quæ in voluptatibus guſtus & tactus moderandis verſatur.

Non ſpectat ad virtutem Temperantiæ moderari voluptates ſpirituales.

Art. 2. Temperantiæ opponitur intemperantia & ſtupor.

Triplices ſunt partes Temperantiæ quæ item in plures alias, in textu videndas ſubdiuiduntur.

Finis Theſium Ethicæ.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

Google